
LA VALIDEZ DEL DERECHO EN LA ESCOLÁSTICA

Desobediencia, iusnaturalismo y libre albedrío en Francisco Suárez

CARLOS PATIÑO GUTIÉRREZ





UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

CARLOS PATIÑO GUTIÉRREZ

LA VALIDEZ DEL DERECHO EN LA ESCOLÁSTICA

Desobediencia, iusnaturalismo y libre albedrío en Francisco Suárez





UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
MÉXICO, 2017



Primera edición: 6 de noviembre de 2017

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Ciudad de la Investigación en Humanidades
Ciudad Universitaria, 04510 Ciudad de México

Impreso y hecho en México

ISBN 978-607-02-9512-6

CONTENIDO

PRÓLOGO

Hacia los siglos XVI y XVII, los principales centros de imprenta europeos se encontraban en ciudades como Salamanca, Coimbra, Colonia, Londres, Venecia, Amberes, París y Lyon. En varias de esas ciudades fueron impresas las obras del escolástico y jesuita español Francisco Suárez.

El libro que el lector tiene en sus manos es producto de un trabajo de investigación realizado por Carlos Patiño Gutiérrez en la ciudad de Lyon, Francia. La Biblioteca Municipal de Lyon posee un importante acervo jesuita, conocido como la *Colección jesuita des Fontaines*, el cual constituye una buena fuente de información sobre teología y, en particular, sobre las obras de Suárez.

El pensamiento de Suárez se sitúa en una etapa de transición entre dos edades: la medieval y la moderna. La división de la historia en Edad Antigua, Edad Media y Edad Moderna obedece a cambios profundos en el espíritu del ser humano. Y, en este sentido, Suárez es un hombre indudablemente moderno que pertenece, sin embargo, a una tradición intelectual medieval conocida como escolástica.

Se suele pensar, desafortunadamente, que la Edad Media fue una especie de interrupción de la cultura, un vacío entre la Edad Antigua y la Edad Moderna, prescindible de la historia. Si bien es cierto que los hombres del Renacimiento, en los albores de los tiempos modernos, fraguaron de muchos modos una ruptura con la Edad Media y tendieron puentes con la antigüedad clásica, ello no significa que los medievales vivieran una auténtica era de oscurantismo.

Los roles que Dios y la Iglesia jugaron en las vidas de las personas durante la Edad Media condujeron a preocupaciones más allá de este mundo terrenal. El peso de sus dogmas y la naturaleza de sus intereses y de sus valores eran enteramente distintos a los nuestros. Luego de la caída del Imperio Romano de Occidente y, con ello, el fin de la Edad Antigua, en virtud de las transformaciones culturales que le acompañaron, la Europa medieval perdió, casi, aunque no por completo, el legado de los filósofos griegos y de los juristas romanos.

Exceptuando algunos centros privilegiados del conocimiento en los que sí se mantuvo su análisis, los europeos no reasumieron el estudio profuso de las obras de los antiguos, sino hasta el siglo XI, gracias a una tradición que, por un lado, se dedicó intensamente a rescatar ese legado de la antigüedad y, por otro, se esforzó en conciliarlo con el cristianismo. Esa tradición erudita —y muy medieval— de recuperación y de conciliación es la escolástica.

Ya en declive hacia el siglo XV, la escolástica encontró, sin embargo, un segundo impulso, que se conoció como "segunda escolástica", "escolástica tardía" o también —por su lugar de origen— "escolástica española". Se desarrolló por un conjunto de teólogos y pensadores agrupados principalmente en torno a la célebre Escuela de Salamanca, que se distinguió como un centro universitario notable por la labor de figuras célebres, como Francisco de Vitoria y Francisco Suárez.

El auge de la escolástica española formó parte, en realidad, de un movimiento más vasto, el del Siglo de Oro, que constituyó un periodo de esplendor de la cultura española. Este torrente intelectual que trajo el Siglo de Oro, junto con la escolástica, se debe en buena medida al papel que tuvo España en acontecimientos que conmocionarían a Europa: el descubrimiento y la conquista de América. Estos hechos impusieron inmediatamente dilemas filosóficos, morales y jurídicos respecto de América y de sus pobladores, impulsarían el desarrollo de España y su predominio en el mundo. Hombres como Vitoria, Suárez, Montesinos y fray Bartolomé de las Casas intervinieron, por ejemplo, directa o indirectamente, a favor de la causa indígena, y lo hicieron desde la trinchera del iusnaturalismo. Estamos pues en el contexto del Renacimiento, del humanismo, de la Reforma protestante, de la conquista de América, que habrían de dar forma a la Edad Moderna.

La escolástica española —medieval y renacenstista a la vez— se forjó a partir de la figura de Francisco de Vitoria, quien introdujo el estudio de Tomás de Aquino en la Universidad de Salamanca. La expresión "Escuela de Salamanca" es, en realidad, vaga, pues reúne a un grupo muy diverso de profesores universitarios. Había entre sus filas dominicos, jesuitas, franciscanos, carmelitas, entre otros. Los dominicos dominaban la Universidad de Salamanca, y los jesuitas, la Universidad de Alcalá de Henares, o, en Portugal, la Universidad de Coimbra. Destacan los nombres de Francisco de Vitoria —ya mencionado—, Domingo de Soto, Martín de Azpilcueta, Luis de Molina y, por supuesto, Francisco Suárez. Unos y otros trabajaron en esas universidades y en otras del extranjero; el propio Francisco Suárez, quizá el más sobresaliente de todos ellos en lo que respecta cuando menos en el terreno de la filosofía, fue estudiante y, posteriormente, profesor en la

Universidad de Salamanca y en la de Alcalá de Henares, y enseñó también en Valladolid, y en los colegios de Segovia, Ávila y, en Roma, en el Colegio Romano, y finalmente, en Portugal, en la Universidad de Coimbra. Ellos, y otros miembros de la escolástica española, fueron iusnaturalistas y moralistas, participaron en discusiones filosóficas y teológicas, surgidas con motivo de la Reforma protestante, a propósito del libre albedrío y la predestinación divina, en muchas discusiones económicas sobre la teoría del dinero y el valor, el interés y la propiedad privada, así como en discusiones jurídicas y morales a raíz del descubrimiento de América.

Aunque Francisco Suárez fue un autor fundamental no sólo en el ámbito de la filosofía, sino también en el de la teología y del derecho, la historia lo ha relegado casi al olvido. Por ello, siempre es bienvenido un libro como el que nos ofrece Carlos Patiño. Imagine el lector un tiempo en el que la conciencia de los europeos se encontraba turbada y, a la vez, maravillada con el hallazgo de impensadas tierras y culturas extrañísimas, echando por la borda mucho de lo que se consideraba cierto e inamovible, tornándose falso esto, mientras que aquello, lo nuevo, pero innegable, resultaba a los ojos inverosímil. Los escolásticos españoles, como Suárez, enfrentaron estos problemas e idearon algunos de los pilares sobre los cuales se asentarían los sistemas jurídicos de la Edad Moderna, por lo que en gran medida a ellos se debe —aunque no en exclusividad— el florecimiento de una variedad de ideas jurídicas, como el derecho natural moderno, el derecho internacional, el arraigo del pueblo como fuente de la soberanía, la concepción de la propiedad como un derecho y, en general, los derechos como atributos inherentes al ser humano (y que hoy en día denominamos derechos humanos).

Todo ello, nótese, en pleno siglo XVI, mucho tiempo antes de que esos temas fueran retomados durante la Ilustración. *La validez del derecho en la escolástica*, de Carlos Patiño, busca destacar tanto el pensamiento de Suárez, específicamente en el terreno de la filosofía del derecho, como el debate al que ineludiblemente nos conduce Suárez: aquel entre el iuspositivismo y el iusnaturalismo. Para ello, este libro estudia los criterios de validez del derecho concebidos por los escolásticos; lo hace a través de un caso concreto: la teoría suareciana de la resistencia civil.

El iuspositivismo y el iusnaturalismo ofrecen explicaciones distintas sobre cuándo es válido el derecho. Y precisamente la finalidad del derecho de resistencia planteado por Suárez —según explica Carlos Patiño— es poner en duda la validez de una ley por razones de conciencia y de justicia; más aún, el derecho de resistencia encarnaría ante todo una crítica al iuspositivismo.

Es en el contexto de los problemas políticos, culturales y jurídicos del nacimiento de la Edad Moderna que el autor de este libro se da a la tarea de explicar las ideas de Francisco Suárez con un doble afán: primero, de colaborar en la recuperación de un interés quizá perdido —para el lector de hoy— en la inmensa historia del pensamiento jurídico, y, segundo, de evitar así que Suárez en particular siga confinado al conocimiento meramente historiográfico. No está de sobra recordar que en este año —2017— se cumplen los cuatrocientos de la muerte de Francisco Suárez, y este libro es un buen modo de conmemorarlo. Por todo ello, no resta sino insistir en la bienvenida de esta obra.

Jaime Fernando CÁRDENAS GRACIA

EXORDIO

En 2007, la Asamblea Legislativa del Distrito Federal aprobó una reforma que consagró el derecho a la interrupción voluntaria del embarazo. En 2008, la Suprema Corte de Justicia de la Nación confirmó la constitucionalidad de la reforma.[1] Sin embargo, posteriormente tuvo lugar una oleada de reformas conservadoras en muchas de las Constituciones estatales de nuestro país consagrando el derecho a la vida desde el momento de la concepción. Y la Suprema Corte de Justicia no ha podido alcanzar el consenso suficiente para declarar la inconstitucionalidad de esas normas constitucionales locales.

Imaginemos que se emprendiera una reforma de la Constitución federal para restringir definitivamente el derecho a la interrupción voluntaria del embarazo. En ese supuesto, las reformas restrictivas previamente adoptadas por los congresos locales —democráticamente electos— estarían en consonancia con esa Constitución federal.

Éste sería, de acuerdo con el positivismo jurídico, un sistema jurídico válido. No obstante, valdría la pena preguntarse qué hace que un sistema y, en particular, una norma sean válidos. Y más aún, habría que reflexionar y dudar de las condiciones de validez planteadas por las distintas corrientes filosóficas del derecho. ¿Qué es lo que una persona debería hacer si se enfrentara a una ley formalmente válida, pero que considera, por alguna razón, inválida?

Ronald Dworkin considera tres opciones: 1) Debemos obedecer la ley mientras utilizamos medios institucionales para modificarla; 2) debemos seguir nuestro propio criterio hasta que una corte suprema emita una resolución desfavorable; 3) debemos seguir en todo caso nuestro propio criterio, incluso después de la resolución desfavorable de la corte suprema.[2]

El iusnaturalismo y el iuspositivismo son corrientes filosóficas del derecho que buscan dar respuesta, entre otras, a esta pregunta: "¿qué es el derecho?", y en específico, "¿cuándo es válido el derecho?"; cada corriente

---

1 Véase la acción de inconstitucionalidad 146/2007 y su acumulada AI 147/2007.

2 Dworkin, Ronald, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 2001, pp. 210 y 211.

responde esta pregunta de manera diferente y considera de modo distinto la condición de validez del derecho.

En el entendido de que una ley que no es válida no es ley, en consecuencia, la validez jurídica determina la definición de lo que el derecho es. El positivismo jurídico distingue la condición de validez del derecho de este modo: "la ley válida debe ser adoptada por una institución social específica", como lo señala Ronald Dworkin.[3] En efecto, para el positivismo jurídico, el derecho es tal cuando es creado por una autoridad soberana, cumpliendo con un procedimiento preestablecido y para un territorio determinado. Esta concepción —preponderante en México— encuentra su expresión moderna en Jeremías Bentham, John Austin, Hans Kelsen y H. L. A. Hart. Por ejemplo, en el territorio mexicano una ley es ley cuando el Congreso de la Unión cumple con el procedimiento establecido en los artículos 71 y 72 de la Constitución (he ahí autoridad, forma y territorio).

En cambio, de acuerdo con el iusnaturalismo, el derecho es más que la decisión de una autoridad; es más que el cumplimiento formal de un procedimiento de creación de ley, y no conoce, en ocasiones, de fronteras territoriales, como ocurre en el caso de los derechos humanos. Para el iusnaturalismo, la validez del derecho está determinada en última instancia por criterios morales. Es decir que, de acuerdo con esta corriente jurídica, existe una relación entre derecho y moral.

En esos términos se planteó el célebre debate entre el iuspositivista H. L. A. Hart (profesor de la Universidad de Oxford) y el iusnaturalista Lon Fuller (profesor de la Universidad de Harvard), en el número 71 de la *Harvard Law Review*. Se debatía la vinculación o separación entre el derecho y la moral, y si el derecho nazi merecía ser llamado derecho. Para Fuller no lo merecía. Para Hart, sí, pues se había cumplido con los postulados que, en términos generales, comparten los iuspositivistas: se siguió el procedimiento formal de creación del derecho y se había legislado por una autoridad soberana competente, en un territorio específico, pues nos guste o no su contenido *dura lex sed lex*.

De acuerdo con la concepción positivista del derecho, nosotros siempre podremos calificar moralmente al derecho como justo o injusto, pero nunca podremos decir que el derecho y la moral son una misma cosa, pues son dos órdenes normativos distintos. Ésa es la distinción clásica que aprendemos en nuestras aulas universitarias mexicanas a través de Kelsen. De hecho, hoy en día, el derecho natural se enseña poco en las facultades de derecho de México y se enseña, casi deliberadamente, mal (tanto en sus versiones

3 *Ibidem*, p. VII.

modernas, por ejemplo, como la de Suárez y Vitoria, como en las contemporáneas, entre ellas la de Dworkin).

La noción de un derecho ligado a una dimensión objetiva y moral se corresponde con la del derecho natural. Sin embargo, para el iuspositivismo esta concepción del derecho parece confusa e incomprensible. Si el derecho positivo es el derecho creado por el Estado, en cambio, un derecho "superior" —incluso "divino"— e "independiente" del derecho positivo, ligado a la moral, puede carecer de sentido.

Para buena parte de los iusnaturalistas, las condiciones de validez señaladas por el positivismo jurídico en realidad son correctas. La cuestión es que se trata de condiciones necesarias, pero no suficientes. La dimensión moral a la que está asociado el derecho natural —en su versión más tradicional— se colocaría por encima de la voluntad humana y del derecho positivo. Ésta es la clásica oposición entre el derecho positivo y el derecho natural que ha existido por milenios. Y se manifiesta claramente cuando, por ejemplo, en un sistema de segregación racial, Rosa Parks se negó a ceder su asiento en un autobús. Los casos representativos de Martin Luther King en Estados Unidos, de Gandhi en la India y, en nuestro país, de fray Bartolomé de las Casas revelan no solamente una cuestión de dimensión moral, sino también un problema de definición de lo que es el derecho.

El derecho de resistencia implica la desobediencia civil —por ejemplo, a una ley— bajo un criterio de consciencia, que pone en tela de juicio la validez del derecho. No es, pues, un incumplimiento caprichoso o arbitrario. Además de fray Bartolomé de las Casas, Henry David Thoreau, Gandhi, Martin Luther King y Rosa Parks, la historia ofrece una infinidad de ejemplos de resistencia. En los países en que la ablación femenina se mantiene todavía al día de hoy, o el adulterio de las mujeres, que se castiga con la cárcel, o la homosexualidad es legalmente reprimida, o donde el uso de lápiz labial o el baile "occidental-pop" ameritan latigazos, los hombres y mujeres que contravienen esas normas lo hacen en un afán de resistencia por la libertad y la dignidad humana.

Uno de los pensadores que tempranamente reflexionó sobre este tema fue Francisco Suárez, interpelado, por un lado, por los cuestionamientos que representó la conquista del Nuevo Mundo y, por otra parte, por la postura que el rey de Inglaterra, Jacobo I, adoptó en las disputas que en aquella época surgieron entre católicos y protestantes.

En este libro estudiaremos las aportaciones de Francisco Suárez al respecto. Si la resistencia a las normas jurídicas implica un problema de validez del derecho, según hemos dicho, la resistencia también presupone el problema de la definición del derecho.

Si observamos las transformaciones que el derecho ha adoptado a lo largo de la historia, entonces encontraremos ciertos caracteres que podrían considerarse esenciales independientemente de lo que afirme tal o cual corriente iusfilosófica. La identificación de esos caracteres esenciales nos deberá animar a reformular nuestra concepción del derecho. Por ello, no debemos menospreciar el interés que ofrece examinar las nociones que, a propósito de la validez del derecho y de la resistencia, desarrolló uno de los grandes pensadores del Siglo de Oro español, para proyectar sus reflexiones al día de hoy y enriquecer nuestro afán por entender el concepto del derecho.

INTRODUCCIÓN

Las reflexiones jurídicas de Francisco Suárez (Granada 1548-Lisboa 1617) responden a problemáticas muy concretas, que dan cuenta de un hombre preocupado por el mundo y los tiempos que le tocaron vivir; no fue —como se suele creer— un teólogo que trabajó en un abismo intelectual alejado de la realidad.

Su pensamiento jurídico versa en especial sobre el derecho natural, el derecho internacional y los derechos humanos. En este trabajo abordaremos particularmente la concepción escolástica de la validez del derecho y su relación con el derecho de resistencia, entendido éste como un derecho natural, tal y como fue tratado por Suárez en su libro *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* (conocido popularmente como *De legibus* o como *Tratado de las leyes*), publicado en 1612, así como en otro de sus libros, el *Defensio fidei*, publicado en 1613.

Pero ¿cuál es esa concepción que la escolástica tenía a propósito de la validez del derecho? Y, aunado a ello, ¿cómo es que dicha concepción permitiría considerar, de acuerdo con Suárez, al derecho de resistencia como un derecho natural? Son éstas, pues, las preguntas que motivan la realización de este libro. Veremos, con Suárez, si acaso poseemos un derecho a resistir, analizaremos en qué consistiría tal derecho y si esto no contradice la idea básica de que al vivir en sociedad hay que respetar indefectiblemente las leyes.

El pensamiento de Tomás de Aquino —introducido en España por Francisco de Vitoria y estudiado minuciosamente por la escolástica española— desarrolló su teoría del derecho desde una perspectiva teológica doble. En una relación de causalidad, Dios es el principio de todas las criaturas. En cambio, en una relación de finalidad, todas ellas son posteriormente dirigidas hacia él, pues todo regresa siempre a Dios; y el hombre, dotado —a diferencia de las otras criaturas— de libre albedrío, debe conducir todas sus acciones a ese fin. Y, para ello, la ley es su medio. Por lo tanto, “la ley responde así a un profundo imperativo ético... como pedagoga que encauza al hombre hacia su término”.[4]

---

[4] Aubert, Jean-Marie, “La pédagogie divine par la loi [introducción y notas]”, en Tomás de Aquino, *Somme théologique*, París, Éditions du Cerf, 1997, t. II, p. 568.

Esta concepción del derecho es —en breves palabras— el marco general en el que se inscribe el enfoque escolástico de la validez del derecho, cuyos detalles y derivaciones suarecianas pretendemos estudiar aquí. Si bien esta investigación se coloca en el centro del debate entre el iuspostivismo y el iusnaturalismo, vale la pena subrayar que nos concentraremos solamente en el estudio del derecho de resistencia y de la validez del derecho en la manera en que fueron abordados por Suárez.

Este libro no es, por lo tanto, un compendio sobre la evolución del derecho de resistencia o desobediencia a lo largo de los siglos, ni de actores que lo practicaron o autores múltiples que reflexionaron sobre él. El lector puede hallar, en este sentido, menciones puntuales y eruditas en la amplia *Historia de la teoría política* de George Sabine.[5] Al margen de estas síntesis históricas que provee Sabine, hay igualmente estudios especializados dedicados enteramente al tema, y para ello bastará señalar como ejemplo la obra de María José Falcón y Tella.[6]

Podría pensarse que en el mundo moderno las tensiones sociales se resuelven inevitablemente a través de los mecanismos democráticos propios del Estado de derecho actual, los cuales aseguran un cumplimiento incondicional de la ley. Pero, aquí en México como en el extranjero, vemos cómo las personas emprenden actos de resistencia. Proponemos al lector voltear al pasado y recuperar a este autor que reflexionó sobre el tema, estudiar sus ideas y descubrir que posee un arsenal intelectual detrás de él.

Por otra parte, el estudio del derecho de resistencia —hay que decirlo— tampoco equivale a una defensa de la anarquía o de la inobservancia del derecho. Además, hay que aclarar también que no buscaremos emplear a Suárez como una forma de reivindicación religiosa, ni mucho menos como la proclama de una moral conservadora. De hecho, creemos que es posible estudiar una obra luminosa, como lo es la suareciana, sin practicar una militancia ni religiosa ni conservadora. Y a título personal, si se me permite, debo decir que no profeso ninguna religión. Pero nada me impide sumergirme en la tradición cristiana y grecolatina que me ha tocado vivir. Creo que el presente texto implica renunciar temporalmente al pensamiento ateo y dejarse llevar por inquietudes filosóficas y teológicas, y por formas de pensamiento enteramente distintas a las del mundo actual.

---

5 Sabine, George H., *Historia de la teoría política*, 3a. ed., trad. de Vicente Herrero, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

6 Falcón Tella, María José, *A History of Civil Disobedience*, Ginebra, Éditions Diversités-Genève, 2004. Véase también Falcón Tella, María José, *La désobéissance civile face à la philosophie du droit*, Ginebra, Éditions Diversités-Genève, 2004.

Este trabajo se compone de dos capítulos. En un primer capítulo, trataremos la vida de Suárez y su obra (en particular, el *De legibus*); también analizaremos la escolástica española, en el contexto del Siglo de Oro, y estudiaremos la clásica clasificación tripartita del derecho: el derecho natural, el derecho civil y el derecho de gentes, tomando en cuenta la manera en cómo esta tríada vivió un intenso desarrollo gracias a la Escuela de Salamanca. Abordaremos, en el segundo capítulo, la tesis suareciana del derecho de resistencia y su relación con las condiciones de validez del derecho; la noción de objetividad en el derecho natural; la teoría escolástica del acto humano; y el libre albedrío como fundamento de la moral y del derecho.

Dedico, por último, estas líneas para agradecer a la Universidad Nacional Autónoma de México por todo lo que me ha brindado, las oportunidades y los conocimientos; al Instituto de Investigaciones Jurídicas y a su director, el doctor Pedro Salazar Ugarte, así como a su secretario técnico y responsable del área editorial del Instituto, el licenciado Raúl Márquez Romero. Asimismo, al doctor Louis-Augustin Barrière por el cordial recibimiento, el apoyo y la orientación en la Universidad Jean Moulin de Lyon. De igual modo, al doctor Diego Valadés y a la maestra Julia Flores, que hicieron posible mi estancia en el Departamento de Investigación Aplicada y Opinión del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, mi más profundo agradecimiento, respeto y admiración para ellos. Y sobre todo, al doctor Jaime Cárdenas Gracia por la oportunidad de conocerlo, por ser mi guía académico, por lo que he aprendido y conversado con él, y por permitirme descubrir la ejemplar, inteligente y gentil persona que es.

Capítulo primero

EL DOCTOR EXIMIO DE LA SEGUNDA ESCOLÁSTICA

> Es verosímil que estas observaciones hayan sido enunciadas alguna vez y quizás muchas veces; la discusión de su novedad me interesa menos que la de su posible verdad.
>
> Jorge Luis Borges
> *Magias parciales del Quijote*

A pesar de que la tesis suareciana del derecho de resistencia quizá no causó particularmente un impacto inmediato, sí debe tenerse en cuenta que el pensamiento de Suárez jugó en general un papel notable en la filosofía, en el derecho y en la teología de su tiempo.

El importante lugar que él ocupó, en el seno de la Escuela de Salamanca, está relacionado con el contexto intelectual del Siglo de Oro español. Pero la influencia de Suárez no se limitó al siglo XVII. Dos siglos después de la muerte de Suárez, su pensamiento siguió presente en la solución de problemas teóricos y prácticos. Durante el golpe de Estado de Napoleón Bonaparte en España, los virreinatos declararon su independencia no del imperio español ni de Carlos IV o Fernando VII, sino del "invasor" francés. De acuerdo con Enrique Dussel, no se evocaron, en ese momento, a los filósofos ilustrados del siglo XVIII, se evocó a Suárez y sus teorías del poder: habiendo sido privado el príncipe de su trono, el poder se devolvería al pueblo para reorganizarse.[7]

Como veremos a lo largo de este capítulo, cuando hablemos de Suárez, hablaremos inevitablemente de la soberanía popular, de los derechos como prerrogativas naturales e inherentes al ser humano, de la libertad y la igualdad, de las razones que hacen que el derecho sea válido, de lo que

[7] Dussel, Enrique, *Materiales para una política de la liberación*, México, UANL, y Plaza y Valdés Editores, 2007, p. 43.

el derecho es y de las razones para obedecerlo o, en su caso, resistirlo. En primer lugar, abordaremos la vida y la obra del pensador excepcional que fue Francisco Suárez (I). Posteriomente, con el fin de comprender mejor su legado, estudiaremos la escolástica española (II).

I. FRANCISCO SUÁREZ: UN PENSADOR EXCEPCIONAL

Al momento de acercarnos a un autor por el que sentimos alguna predilección, podemos correr el riesgo de situarlo como el fundador de una nueva era y el final necesario de otra. Sin embargo, como ha dicho George Sabine, "el hecho de que haya existido un hombre o de que haya escrito un libro, no constituye, por sí solo, parte de la historia".[8] A veces, las vidas ordinarias parecen trascender y hacerse visibles gracias a la literatura —retratando en muchas ocasiones a los hombres comunes—. En cambio, parecería que la historia registra solamente lo "extraordinario". Y es por ello que solemos hacer historiografía a partir de las grandes figuras. En este sentido, si por ejemplo Carlyle habló de los héroes, Emerson —con una dimensión más ciudadana de la historia— hablaría de los hombres representativos. Otros, en definitiva, dirían —a diferencia de Sabine— que todo, sin excepción, es historia. A Francisco Suárez se le conoció como el *Doctor Eximius*. Este apelativo debería obligarnos a indagar en qué medida Suárez fue un hombre extraordinario. Sobre todo, si tomamos en cuenta que perteneció a una tradición que, según sus críticos, no hizo nada eximio, salvo "repetir" antiguas enseñanzas.

"No hay nada que no se haya dicho antes", suele afirmarse. Esta expresión revela que lo único, lo individual y lo extraordinario pueden ser solamente una ilusión. En lugar de eximio, Suárez es más bien un "ejemplo" de lo que todos podríamos ser. Fue ejemplar en su habilidad para recibir de las manos de otros un legado y retransmitirlo, abriendo así nuevas vías en nuevos terrenos. Dedicaremos, a continuación, unas líneas a esa vida ejemplar (1) que hizo de su obra (2) algo extraordinario.

1. *Su vida*

Las diversas facetas de la vida de Suárez, que no pueden escapar de nuestra atención, han determinado su persona. Suárez fue un español del

---

[8] Sabine, George H., *op. cit.*, p. 14.

Siglo de Oro, fue un miembro de la aguerrida y controvertida Compañía de Jesús y fue, además, un escolástico. En primer lugar, abordaremos su formación (A) y, en segundo lugar, el papel que logró desempeñar como profesor prestigioso e itinerante (B).

A. *El periodo de formación*

Una de las mayores fuentes biográficas de Suárez, a la que hemos tenido acceso, es la publicada en 1693 por Bernardo Sartolo, profesor de Salamanca y miembro de la Compañía de Jesús.[9] No nos ha sido posible, en cambio, consultar la biografía, al parecer la más importante de Suárez, escrita por Raúl de Scorraille a principios del siglo XX.[10]

Francisco Suárez nació en el seno de una familia rica y noble, en Granada, España, el 5 de enero de 1548. Su familia jugó un papel muy importante en la reconquista española de la península ibérica en contra de los árabes. Sus padres fueron Gaspar Suárez y Antonia Vázquez. Sartolo nos dice, a propósito del padre de Francisco Suárez, que "Gaspar era originario de Toledo, descendiente legítimo, de varón en varón, de la casa de Ajofrín, una de las más antiguas de Castilla, de las que Toledo nunca gozó tanto esplendor".[11] Suárez tuvo cuatro hermanas y tres hermanos, haciendo, con él mismo, un total de ocho hijos. Tres hermanas ingresaron en la Orden de San Jerónimo, y la última contrajo matrimonio. En cuanto a sus hermanos, uno murió cuando era todavía un niño.[12] Sartolo añade, con palabras elogiosas, sobre Francisco, que "En él debía nacer, para la Iglesia militante, un líder valiente que la defendería con su pluma; para la nación española, un héroe que la exaltaría con su reputación; y finalmente para la Compañía de Jesús, un *Doctor Eximius* que la iluminaría con su sabiduría incomparable".[13]

Suárez, que era el segundo de los hijos, estaba excluido del mayorazgo, "porque la Providencia lo había destinado para mejores propósitos".[14] Desde que cumplió diez años se acercó a la vida religiosa.[15] Después de comple-

---

9 Sartolo, Bernardo, *El eximio doctor y venerable padre Francisco Suárez*, Salamanca, Editor García de Castro, Andrés (impresor de la Universidad de Salamanca), 1693, p. 480.

10 Scorraille, Raúl de, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos,* Barcelona, Subirana, 1917, en 2 tomos.

11 Sartolo, Bernardo, *op. cit.*, p. 5.

12 *Ibidem,* pp. 10 y 11.

13 *Ibidem*, pp. 8 y 9.

14 *Ibidem*, p. 13.

15 *Ibidem*, p. 14.

tar sus primeros estudios, Suárez dejó el sur de España para llevar a cabo su formación en derecho canónico en la Universidad de Salamanca.[16] De hecho, Francisco León Florido señala que fue, precisamente, a los diez años cuando Suárez inició sus estudios en la Facultad de Derecho de la Universidad de Salamanca.[17]



[16] Gómez Robledo, Antonio, *Fundadores del derecho internacional (Vitoria, Gentili, Suárez, Grocio)*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1989, p. 57.

[17] León Florido, Francisco, "Estudio preliminar", en Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, Madrid, Tecnos, 2011, p. 18.

Contrariamente a la imagen encomiable que se suele tener de Suárez, asociado a su ulterior prestigio, la historiografía muestra que en realidad no parecía ser una persona muy brillante en su juventud, y por ello enfrentró grandes dificultades en sus estudios.

En Salamanca asistió a los sermones de Juan Ramírez, quien inspiró su vocación religiosa.[18] Decidió entrar, en 1564, en la Compañía de Jesús, que había sido recientemente aprobada en 1540. Sin embargo, Suárez tuvo problemas para ingresar en ella. En la primera ocasión lo intentó, él fue el único rechazado, en razón de su pobre talento y de su débil salud; de hecho, sólo hasta su tercer intento por fin fue admitido, aunque en realidad el comité lo había rechazado de nuevo (y su admisión sólo se debió a la decisión del provincial); fue destinado a los "indiferentes": el grupo de personas que hacían los trabajos más humildes y menos ambiciosos.[19] Suárez, para ser admitido, fue a buscar personalmente al provincial a Valladolid y le rogó que aceptara su candidatura.[20] Al ser aceptado, comenzó su noviciado en Medina del Campo (en Valladolid) y luego se trasladó a Salamanca para estudiar filosofía.[21] Incluso luego, a pesar de sus bajos rendimientos, el superior le permitió continuar en el colegio jesuita de Salamanca.[22]

Súbitamente, según se ha dicho, una transformación se llevó a cabo en él, pues reveló un genio maravilloso. Sartolo dice: "La disimulada Providencia así lo dispuso para que la piedra, que por su rudeza fue primero censurada por aquéllos que erigirían esta bella empresa, se convirtiese después en liso y brillante mármol".[23] Es de esta manera que la historiografía describe este cambio radical,[24] ya sea para hacer honor a la verdad, ya sea para glorificarlo. Durante un curso de lógica, Suárez lanzó de repente un discurso, que sorprendió a todo el mundo, cuando —como era costumbre— nadie esperaba palabras agudas de él.[25]

Después de su noviciado, su vida se desarrolló en el mundo académico, primero brevemente en Salamanca, a continuación en Segovia, Ávila y Valladolid (ciudad, esta última, en donde tuvieron lugar la conferencia sobre la obra de Erasmo de Rotterdam, en 1527, y la famosa Controversia de Valladolid, en el Colegio de San Gregorio, en 1550). Fue a Roma, en

---

18 Sartolo, Bernardo, *op. cit.*, p. 19.

19 Gómez Robledo, Antonio, *Fundadores del derecho internacional, cit.*, p. 58.

20 Sartolo, Bernardo, *op. cit.*, p. 24.

21 León Florido, Francisco, *op. cit.*, p. 18.

22 Gómez Robledo, Antonio, *Fundadores del derecho internacional, cit.*, p. 58.

23 Sartolo, Bernardo, *op. cit.*, p. 37.

24 Gómez Robledo, Antonio, *Fundadores del derecho internacional, cit.*, p. 58.

25 Sartolo, Bernardo, *op. cit.*, p. 50.

1579, y trabajó en el Colegio Romano, en un momento en el que ya tenía una reputación tan grande que el papa Gregorio XIII asistió a su lectura inaugural.[26]

B. *El profesor prestigioso*

Después de su estancia en Roma, Suárez regresó a España (a Alcalá de Henares), donde se hizo cargo de la cátedra *Prima theologica* en 1585.[27] Este periodo marcó el inicio de una fuerte confrontación intelectual entre Francisco Suárez y Gabriel Vázquez.[28] Ocho años más tarde, se mudó de nuevo, esta vez para instalarse en Salamanca en 1593. Durante este lapso salmantino escribió las *Disputationes metaphysicae* (un texto filosófico y quizá el más importante entre todas sus obras), que se publicaron en 1597.

En ese mismo año, Suárez fue enviado por el rey Felipe II a Coimbra, en Portugal, haciéndose cargo también de la cátedra *Prima theologica,* y permaneció allí hasta 1615. Durante estos años en Coimbra, publicó su *De legibus*, en 1612, y su *Defensio fidei* en 1613. Este último periodo corresponde a la controversia surgida entre la Iglesia católica y el rey protestante de Inglaterra, Jacobo I, en la que Suárez habría de tomar parte.

El hijo de la reina católica María I de Escocia, Jacobo VI de Escocia, habiendo sucedido también a la reina Isabel I de Inglaterra, con el nombre de Jacobo I, y formado en el protestantismo, obligó a sus súbditos a hacer un juramento de lealtad de tal modo que excluiría la intervención del papa en la consciencia de los ingleses. Ante la respuesta de censura emitida por Roma, el monarca inglés reaccionó a su vez con la publicación de un libro, que sería enviado a los soberanos de Europa, denominado *Triplici nodo triplex cuneus*.[29] Posteriormente, Roma respondió de nuevo y, ante ello, el rey publicó un segundo libro: la *Apologia pro iuramento fidelitatis.*[30] Fue en este momento en el que Suárez intervino a instancias del papa y del rey de España. Suárez

---

26 Gómez Robledo, Antonio, *Fundadores del derecho internacional, cit.*, p. 58. León Florido sostiene, en cambio, que es 1580 cuando se traslada al Colegio Romano. Véase León Florido, Francisco, *op. cit.*, p. 20.

27 Sartolo, Bernardo, *op. cit.*, pp. 107-109.

28 Gómez Robledo, Antonio, *Fundadores del derecho internacional, cit.*, p. 60.

29 *A tres nudos tres cuñas, o apología del juramento de lealtad, contra los dos breves del papa Pablo V y la carta recientemente escrita por el cardenal Belarmino dirigida al arzobispo George Blackwell.*

30 *Apología del juramento de lealtad, inicialmente anónima, ahora por el verdadero autor, el serenísimo príncipe Jacobo, rey por la gracia de Dios de la Gran Bretaña, Francia e Irlanda, defensor de la fe, publica de nuevo.*

escribió, a solicitud de ellos, el *Defensio fidei,*[31] que se oponía a la teoría del derecho de los reyes a gobernar por mandato directo divino.[32]

Según Philippe Sueur, la teoría del derecho divino de los reyes, aunque extendida ya ampliamente para el siglo XVII, en realidad se formó mucho tiempo antes a partir de las explicaciones que los teólogos hicieron, con base en las Santas Escrituras, para señalar que el poder había sido establecido por Dios.[33] *Nulla potestas est nisi a Deo*, dice, por ejemplo, san Pablo.

Pero en realidad estas explicaciones sobre el origen del poder dieron lugar a dos teorías distintas (y no solamente la teoría del derecho divino). Es decir, entre las explicaciones de tradición cristiana sobre el origen del poder encontramos, por un lado, la teoría del derecho divino de los reyes, y, por otro, la teoría escolástica del poder.[34]

Una de las personalidades más notables de la escolástica, Tomás de Aquino, afirmó que Dios dio el poder a la *multitud* (al pueblo). Tomás de Aquino dice:

> Recordemos que la ley busca primeramente el bien común. Ordenar algo para el bien común recae en todo el pueblo o en alguien que representa al pueblo. Ésta es la razón por la cual la facultad de legislar pertenece a toda la multitud o a un personaje oficial responsable de toda la multitud. Esto se debe, en todos los casos, a que ordenar hacia ese fin recae en aquél de quien el fin depende directamente.[35]

Así, la creación de la ley corresponde al pueblo (hoy en día diríamos "a la nación"). Philippe Sueur señala: "Si la nación establece un gobierno monárquico, el poder del príncipe no es más que una emanación de la soberanía nacional. Es efectivamente de origen divino, pero sólo en segundo grado, mediatamente. Todo poder viene de Dios por la intermediación del pueblo, como lo dice Tomás de Aquino quien escribió *Omnis potestas a Deo per populum*".[36] En suma, la teoría de que el poder fue establecido por Dios se dividió, como hemos dicho, en dos corrientes: la teoría del derecho divino de los reyes a gobernar, como un derecho recibido directamente de Dios, y

---

31 *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores de la secta anglicana con respuesta a la apología del juramento de lealtad y a la carta dirigida a los príncipes cristianos por el serenísimo Jacobo, rey de Inglaterra.*

32 Gómez Robledo, Antonio, *Fundadores del derecho internacional, cit.*, pp. 61-63.

33 Sueur, Philippe, *Histoire du droit public XVe-XVIIIe siècle*, París, PUF, 2007, I, pp. 174 y 175.

34 *Ibidem*, p. 175.

35 Citaremos la *Suma Teológica* en la forma convencional, es decir: parte, cuestión, artículo, etcétera. En este caso se trata de Tomás de Aquino, *S. t.*, Ia, IIae, 90, 3.

36 Sueur, Philippe, *op. cit.*, p. 175.

la teoría escolástica del poder transmitido al pueblo, que lo delega a su vez, por ejemplo, al monarca.

Más tarde, los jesuitas refrendaron la teoría escolástica de que los reyes reciben su poder del pueblo. Incluso afirmaron que el papa, al haber recibido su poder —él sí— directamente de Dios, tenía una cierta superioridad en algunos aspectos sobre los reyes. La Compañía de Jesús, de la cual Suárez era parte, fue una de las órdenes más combativas. De acuerdo con George H. Sabine, las posturas sostenidas por los jesuitas contra la teoría de la monarquía de derecho divino eran probablemente de un nivel intelectual más alto que las que, de manera similar, sostuvieron los protestantes.[37] El ejemplo más extremo es el jesuita español Juan de Mariana, que apoyó la posibilidad de matar a un rey en el ejercicio legítimo del derecho de resistencia. E incluso aprobó el asesinato de Enrique III de Francia, lo que probablemente provocó (considerando además el impacto del asesinato posterior de Enrique IV de Francia) el decreto de Aquaviva, por el cual se prohibió afirmar que era lícito cometer homicidios.[38] Veremos más adelante cómo Suárez pudo evitar este decreto al desarrollar su concepción del derecho de resistencia. En cualquier caso, hay que señalar que, con motivo de estas disputas, su *Defensio fidei* fue quemada y condenada en Londres y en París.

Por último, también debemos mencionar, como parte de la vida de nuestro autor, el interés que provocó en Suárez la controversia *De auxiliis,* que cuestionó el papel del libre albedrío frente a la gracia divina; la Compañía de Jesús mantuvo una posición clara en contra del determinismo y a favor de la libertad.

Después de varios días de una intensa actividad que había hecho menguar su salud, ya débil, Francisco Suárez, viejo y cansado, murió a la edad de setenta años en Lisboa, el 25 de septiembre de 1617. Se dice que sus últimas palabras fueron: "Nunca pensé que la muerte sería tan dulce", como una señal de haber cumplido —según apunta Antonio Gómez Robledo— con su deber.[39]

2. *Su obra*

Se pueden distinguir dos tipos de obras en Francisco Suárez: las escritas por encargo y las escritas más bien por un interés académico-personal. Como ejemplos de los textos por encargo, podemos mencionar el *Defensio*

---

37 Sabine, George H., *op. cit.*, p. 304.

38 Gómez Robledo, Antonio, *Fundadores del derecho internacional, cit.*, pp. 67 y 68.

39 *Ibidem*, p. 71.

fidei, mientras que entre los textos académicos (más sistematizados) encontramos su *De legibus* y sus *Disputationes metaphysicae*.

El presente trabajo es producto de una investigación realizada en la ciudad de Lyon, Francia. La Biblioteca Municipal de Lyon tiene una gran colección jesuita. La colección es conocida como la Collection jésuite des Fontaines, que la ciudad de Lyon recibió en 1998 por un periodo de cincuenta años luego del cierre del "Centro Cultural des Fontaines" de la Compañía de Jesús, situado cerca de Chantilly. Esta colección se formó por las contribuciones de la biblioteca de la isla de Jersey; de la biblioteca de teología de Enghien, Bélgica; de la biblioteca de Vals-près-le-Puy en Auvergne, y de la biblioteca de la Baume en Aix-en-Provence. Esta colección es una rica fuente teológica e igualmente remarcable en lo que se refiere a nuestro jesuita español. Además, debe señalarse la importancia de Lyon como centro editorial de Europa. De hecho, las obras de Suárez fueron publicadas en las imprentas europeas más importantes, como Salamanca, Madrid, Coimbra, Maguncia, Colonia, París, Évora, Génova, Londres, Venecia, Amberes, Nápoles y, por supuesto, Lyon.

El libro que el lector tiene en sus manos tuvo su origen, como se dijo antes, en la investigación documental del *De legibus* en la colección jesuita mencionada. Si bien ése fue el objeto inicial de análisis, la investigación derivó en el estudio de otras obras de Suárez (en ediciones más recientes) por el afán de comprender mejor su legado. Por esta razón, y como producto de ese análisis documental, en las páginas que vienen a continuación nos enfocaremos principalmente en el *De legibus*, sin menoscabo de que más adelante hagamos referencia a otros textos suarecianos.

Dado que no hemos contado con los manuscritos que nos permitan comprender la génesis del *De legibus*, nos apoyaremos en este sentido en el espléndido estudio de Luciano Pereña. En cuanto a las ediciones ya impresas del *De legibus*, la Biblioteca Municipal de Lyon tiene ediciones de las obras completas de Suárez, tales como las publicadas en Colonia, en 1732, y en París, por Jacques-Paul Migne, en 1858. Sin embargo, nos concentraremos en las ediciones más antiguas del *De legibus*. Abordaremos primeramente los manuscritos (A), luego las distintas ediciones del tratado (B) y, finalmente, haremos algunas menciones sobre otras obras de Suárez (C).

A. *Los manuscritos del* De legibus

Si se desea rastrear el origen de las obras de los autores de la escolástica española, es forzoso tomar en cuenta sus actividades académicas. En el caso, por ejemplo, de Francisco de Vitoria (1483-1546), quizá el más célebre de

los escolásticos españoles, no se conserva ningún documento original escrito de su puño y letra. Luis Frayle Delgado señala que el legado más importante de Vitoria, a excepción de algunos textos de menor importancia, nos fue transmitido gracias a sus estudiantes que tomaron nota de las palabras pronunciadas por el maestro. Por lo tanto, no se conserva manuscrito alguno de Vitoria, pero los apuntes de sus alumnos dieron lugar a la primera publicación de una de sus *relectiones*, editada en 1557 precisamente en Lyon.[40]

El legado de los escolásticos suele clasificarse en *lectio* y *relectio.*[41] La *lectio* es la lección ordinaria, y designa el texto (por ejemplo la Biblia), que el profesor debía "leer", enseñar y comentar; más tarde la "lectura", es decir, la *lectio*, se convirtió en el comentario en sí mismo, hecho en forma oral, por el profesor en clase.[42] Un ejemplo de una lectura de Vitoria es *La ley* (que consiste en un comentario al "Tratado de la ley" de Tomás de Aquino contenido en la *Suma Teológica*).[43]

La *relectio* es, en cambio, la cátedra de carácter excepcional, una conferencia magistral, celebrada en los días de fiesta, abierta a todo el público universitario, y que se ocupaba principalmente de los temas de actualidad.[44] Estas *relectiones* hicieron muy popular a Vitoria, y entre ellas destacan *Sobre el poder civil*, *Sobre los indios* y *Sobre el derecho de guerra*, en las que abordó los derechos de los indígenas americanos, los excesos de los conquistadores españoles, la guerra justa y el papel del derecho internacional.[45] Las ediciones de ambas, lecciones y relecciones de Vitoria, se hicieron, por lo tanto, a partir de las notas tomadas por sus estudiantes.

En cambio, Suárez —a diferencia de Vitoria—, afortunadamente sí logró publicar sus obras él mismo. Sin embargo, en lo que respecta a los manuscritos de su propio puño, no se conservan los utilizados para la edición del *De legibus*. Ahora bien, tres manuscritos escolares nos permiten describir, de acuerdo con el estudio de Luciano Pereña, el proceso de creación de la obra que se publicaría en 1612. Se trata del manuscrito de Roma de 1582 (*a*), el manuscrito de Coimbra de 1603 (*b*), y el manuscrito de Lisboa de 1607 (*c*).

---

40 Frayle Delgado, Luis, "Estudio preliminar", en Vitoria, Francisco de, *La ley*, Madrid, Tecnos, 2009, p. XX.

41 *Ibidem*, p. XVIII.

42 *Ibidem*, p. XIX.

43 *Idem.*

44 Frayle Delgado, Luis, "Estudio preliminar", en Vitoria, Francisco de, *La ley*, *cit.*, p. XVIII.

45 *De potestate civili* (1528), *De indis prior* (1538-1539), *De indis posterior seu de iure belli* (1539).

a. El manuscrito de Roma

El manuscrito de 1582 se encuentra actualmente en la Biblioteca Nacional de Lisboa, y recoge las lecturas que Francisco Suárez ofreció durante su estancia en Roma, en el Colegio Romano.[46] Estos textos ya incluyen su comentario sobre el tratado de la ley de Tomás de Aquino,[47] por lo que es posible estimar que el *De legibus* se gestó al menos desde esa fecha: 1582.

Además, Luciano Pereña afirma que Suárez trabajó respetando el mismo orden de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, y que teniendo en cuenta la existencia y las fechas de otros manuscritos en los que se abordan los tratados que preceden al de la ley, podemos considerar el año de 1582 como un punto de partida del *De legibus*, a pesar de ser —señala Pereña— un proyecto todavía muy breve e inmaduro.[48] Se trata también de un manuscrito incompleto, pues tiene páginas en blanco que se deben, posiblemente, a ausencias del estudiante.[49]

Por lo tanto, la génesis del *De legibus* está asociada al tratado de la ley de Tomás de Aquino; sin embargo, como veremos más adelante, el *De legibus* es mucho más que un comentario sobre el tratado tomista.

b. El manuscrito de Coimbra

En cambio, el manuscrito de 1603, conservado en la Biblioteca Universitaria de Coimbra con la clasificación 1924, reúne todas las lecturas de Suárez durante los cursos de 1601-1602 y 1602-1603 de la Facultad de Teología de la Universidad de Coimbra.[50] El autor del manuscrito es el estudiante Marcos de Monte y, de acuerdo con Luciano Pereña, el documento se caracteriza por su calidad, que ha permitido incluso —señala— corregir los textos que fueron posteriormente impresos.[51]

Este tipo de manuscritos, agrega Pereña, era muy común en la Universidad de Coimbra, y eran elaborados con el fin de ser distribuidos y compar-

46 Pereña, Luciano, "Génesis del tratado de las leyes [Estudio preliminar]", en Suárez, Francisco, *De legibus* [libro I *De natura legis*], Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971, p. XXVI.

47 *Quaestio 90, De legibus Per P. Fra Suarez*, Biblioteca National de Lisboa, Fundo Geral, ms. 3856.

48 Pereña, Luciano, "Génesis del tratado de las leyes [Estudio preliminar]", en Suárez, Francisco, *De legibus* [libro I *De natura legis*], *cit.*, p. XXIX.

49 *Ibidem*, p. XXVII.

50 *Ibidem*, p. XVIII.

51 *Ibidem,* pp. XXXI-XXXIV.

tidos entre estudiantes y profesores.[52] El mismo Suárez, de hecho, dice en el prefacio del *De legibus* que la esencia de su proyecto, publicado en 1612, tuvo su origen en la Universidad de Coimbra.

c. El manuscrito de Lisboa

El manuscrito de 1607 se conserva en la Biblioteca Nacional de Lisboa, con la clasificación Fundo Geral 2311. El documento contiene también textos de lecturas de los cursos de 1601-1602 y de 1602-1603, pero está fechado con el año 1607, y perteneció a Manuel do Valle de Moura.[53] Cuando Moura llegó a Coimbra en 1606, Suárez estaba ausente debido a una enfermedad, por lo que podemos pensar que este manuscrito es en realidad una copia hecha con posterioridad.[54]

Éste es un documento escrito por tres personas diferentes con defectos —según explica Pereña— importantes, pero tiene ventajas frente al de Coimbra: contiene referencias bibliográficas que el manuscrito anterior desconoce,[55] lo cual resultó determinante para la identificación de fuentes que se hizo en ediciones modernas.

B. *Ediciones del* De legibus

Suárez publicó, en 1612, su *De legibus* en Coimbra y poco más tarde en Lyon y en Amberes.[56] Podemos mencionar otras ediciones importantes, además de las ya referidas, tales como las de Maguncia (1619 y 1621), Londres (1679) y la publicación de sus obras completas en Venecia (1740), París (1838, 1861 y 1869) y Nápoles (1872). La Biblioteca Municipal de Lyon posee varias copias de las ediciones de Amberes (*a*), Lyon (*b*), Maguncia (*c*) y Londres (*d*).

a. Antverpiae

Como decíamos, después de la edición prínceps tuvo lugar la edición de Amberes y de Lyon en 1613. En cuanto a la edición de Amberes, la Biblio-

---

52 *Ibidem*, p. XXXII.

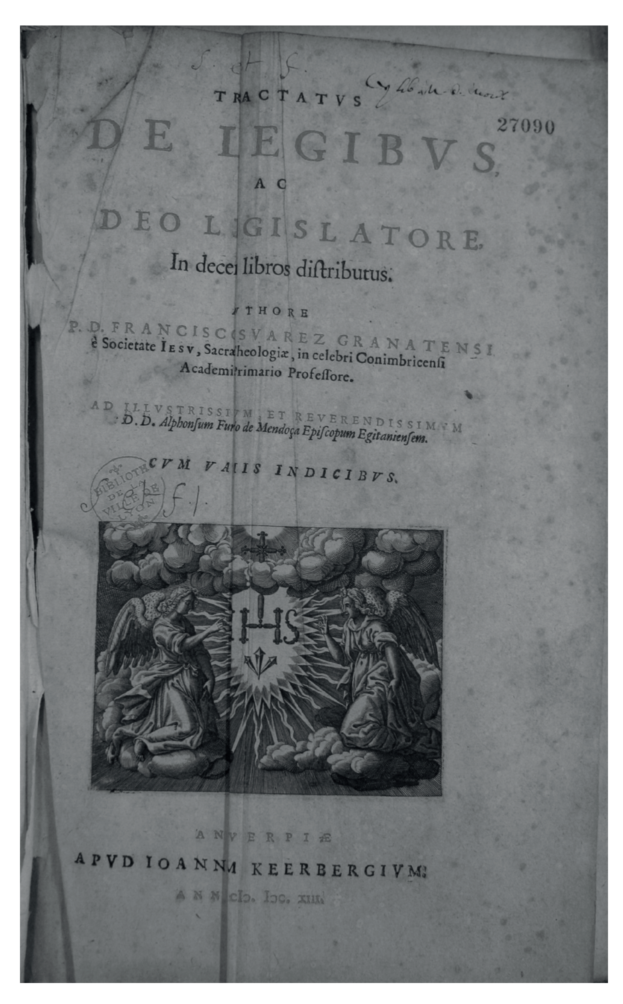
53 *Ibidem*, p. XXXV.

54 *Idem*.

55 *Ibidem*, p. XXXVI.

56 Un ejemplar de la edición de 1612 se encuentra en la Biblioteca Nacional de Lisboa con la clasificación S.C. 606 A.

teca Municipal de Lyon posee dos ejemplares: uno de 1613 y otro de 1614, de acuerdo con los registros de la biblioteca, aunque es posible considerar que ambos corresponden en realidad al año de 1613.



TRACTATVS
DE LEGIBVS
AC
DEO LEGISLATORE
In decem libros diſtributus.
AVTHORE
P. D. FRANCISCO SVAREZ GRANATENSI
è Societate IESV, Sacræ Theologiæ, in celebri Conimbricenſi
Academia Primario Profeſſore.
AD ILLVSTRISSIMVM, ET REVERENDISSIMVM
D. D. Alphonſum Furtado de Mendoça Epiſcopum Egitanienſem.
CVM VARIIS INDICIBVS.
ANTVERPIÆ
APVD IOANNEM KEERBERGIVM.
ANNO cIↃ. IↃc. XIII.

El primero tiene la clasificación 27090, Antverpiae, 1613.[57] El editor es Jean Keerbegius, y la obra está dedicada a Alfonso de Mendoça Furtado,[58]

[57] *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus, authore P. D. Francisco Suarez Granatensi, è Societate Iesu, Sacrae Theologiae, in celebri Conimbricensi, Academia Primario Professore, Ad illustrissimum et reverendissimum D. D. Alphonsum Furtado de Mendoça, Episcopum Egitaniensem, Cum variis indicibus, Antverpiae, Apud Ioannem Keerbergium, Anno MDCXIII.* (Página de portada + dedicatoria + licencias + índice + prefacio + cuerpo [pp. 835] + tres índices.)

[58] *Illustrissimo ac reverendissimo D.D. Alphonso Furtado a Medoca, Episcopo Egitaniensi & C.*

rector de la Universidad de Coimbra. Después de la página de portada, encontramos la dedicatoria, las licencias de impresión, el prefacio, el índice y el cuerpo del tratado. Esta edición reproduce las licencias de impresión de la edición de Coimbra: es decir, las licencias de fray Luis de los Ángeles, Vicente Pereira, Bartolomé de Fonseca, Alfonso de Castelbranco y Jerónimo Díaz.[59]

El superior provincial de la Compañía de Jesús de Portugal, Jerónimo Díaz, había autorizado para el 20 de agosto de 1610 la publicación del tratado.[60] Una vez obtenido el dictamen favorable de fray Luis de los Ángeles,[61] el 5 de mayo de 1611, y de Vicente Pereira[62] el 5 de agosto de 1611, el Consejo de la Inquisición en Portugal autorizó el 8 de agosto de 1611 que el libro fuera publicado.[63] Por último, el obispo de Coimbra, Alfonso de Castelbranco, otorgó las licencias para la distribución del libro, que se publicaría en 1612.[64] La edición de Amberes añade, a la de Coimbra, la autorización

59 Pereña, Luciano, "Génesis del tratado de las leyes [Estudio preliminar]", en Suárez, Francisco, *De legibus* [libro I *De natura legis*], *cit.*, p. XXIX.

60 *Facultas provincialis, ego Hieronymus Diaz Societatis Iesu in Lusitana Provincia, Provincialis, è facultate ad id mihi facta a Reverendo admodum Patre nostro Generali Claudio Aquaviva, facultatem concedo, ut opus de Legibus à Patre Francisco Suario Societatis nostrae, Sacraeque Theologiae Doctore & in conimbricensi Academia Primario Professore compositum & eiusdem Societatis gravium doctorumque hominum iudicio approbatum typis mandetur. In quorum fidem has literas manu nostra subscriptas, sigilloque nostro munitas dedimus. Conimbricae die 20 augusti anni 1610. Hieronymus Diaz.*

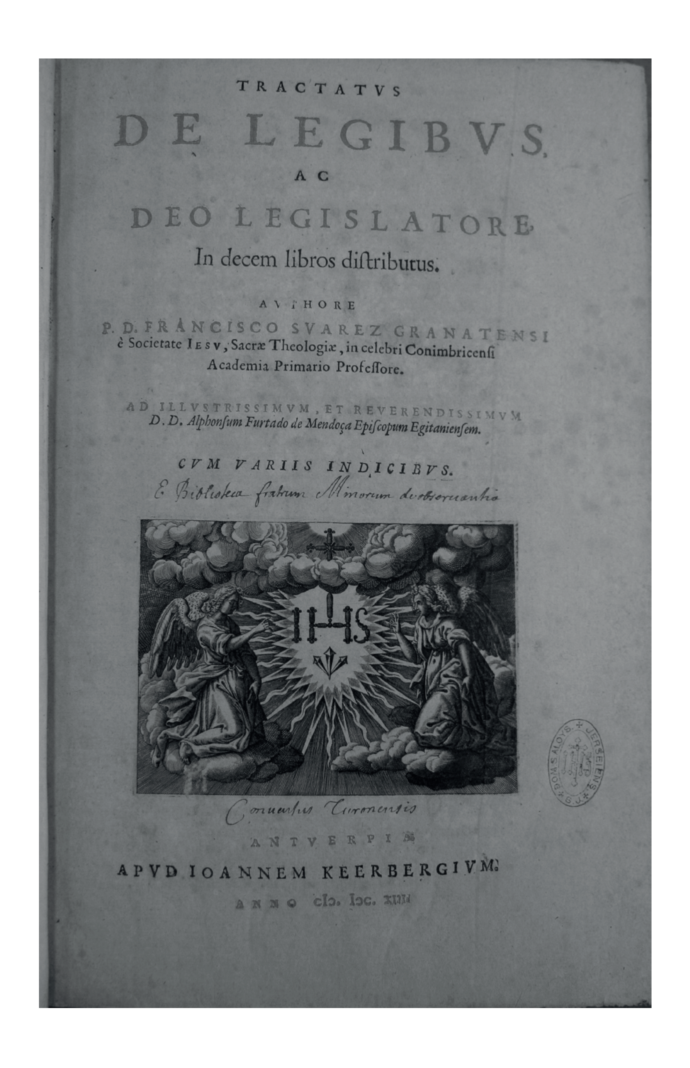
61 *Censura P. F. Ludovici Ab Angelis Ordonis Minorum Provicialis, Ex mandato supremi Sanctae Inquisitionis Senatus, vidi hanc de Legibus tractationem ab admodum Reverendo & eruditissimo Patre Francisco Suarez compositam, in qua summa & in ipso solita eruditione difficultates huius materiae differit, & dissoluit; nihilque fidei repugnans in hoc Tractatu continetur, nihil almae matris Ecclesiae atque Sanctorum Patrum decretis aut bonis moribus contrarium. Imò potius in omnibus explicandis, quae hanc disputationem concernere possunt, tantum in ea eruditionis splendorem reperiri comperi, ut nihil superieur, vel ad disputationem Theologicam, vel ad Iuris Pontificij interpretationem desiderari videatur. Quocirca tanquam Theologiae, & Iuris Canonici eruditissimis necessariam, & reipublicae Christianae utilissimam dignam iudico, quod Typis excussa omnibus offeratur. Dat. Olysipone die 5 Maij, Anno Domini 1611.*

62 *Censura P. F. Vincentii Pereira Ordinis Praedicatorum, Legi accuratè de mandato Supremi Senatus Sanctae Inquisitionis tractatum hunc de Legibus in decem Libros distinctum, Authore R. P. Doctore Francisco Suarez Primario in Conimbricensi Academia Professore, dignumque suo authore iudico, plus enim in illo est, quod probatur aspectu, quam ore laudari possit, ficut de Luce ait D. Ambrosius lib. I. Exam. Cap. 9. In communem ergo omnium utilitatem Typis mandari potest. Dat. In Conventu S. Dominici Olysiponensis die 5 Augusti, Anno Salutis 1611. Fr. Vincentius Pereira.*

63 *Facultas Supremi Senatus Sanctae Inquisitionis, Vista a informação podesse imprimir este livro, & depois de impresso torne a este Conselho pera se conferir, & dar licença pera correr, & sem ella ñao correra. Em Lisboa 8 de Agosto de 1611. Bartholameu da Fonseca.*

64 *Facultas illustrissimi Domini D. Alphonsi De Castelbranco Episcopi Conimbricensis, & C. Damos licença ao Padre Francisco Suarez da Companhia de Iesu, pera poder imprimir o Tomo de Legibus, que serà bem proveitoso aos que estudão, & sabem, como sam os mais libros, que tem impresso. Coimbra a 18 de Novembro de 1611. O Bispo Conde.*

que Jean Keerbegius, el impresor, recibió de François Fleron, provincial de la Compañía de Jesús en los Países Bajos.[65]



TRACTATVS
DE LEGIBVS
AC
DEO LEGISLATORE
In decem libros distributus.
AVTHORE
P. D. FRANCISCO SVAREZ GRANATENSI
è Societate IESV, Sacræ Theologiæ, in celebri Conimbricensi
Academia Primario Professore.
AD ILLVSTRISSIMVM, ET REVERENDISSIMVM
D. D. Alphonsum Furtado de Mendoça Episcopum Egitaniensem.
CVM VARIIS INDICIBVS.
E Bibliotheca fratrum Minorum
IHS
Conventus Turonensis
ANTVERPIÆ
APVD IOANNEM KEERBERGIVM.
ANNO CIↃ. IↃC. XIII

65 *Francois Fleron provincial de la Compagnie de Iesu es pays-bas à Iean Keerbergius imprimeur Salut. Scavoir faisons qu'en suite de certain acte depesché au conseil privé de leurs Altezes Ser^{mes} du iour de Mars 1610. Et signé Le comte, par lequel est faict defense bien expresse a tous Imprimeurs leur subiects qu'ilz ne s'avanchent d'imprimer, ou faire imprimer aulcuns livres cõposez par aucun de ladicte cõpagnie, sans avoir congé par script de nous ou de nos successeurs, sur paine de cõfiscation. Nous vous donnons congé & licẽce d'imprimer le livre De Legibus du P. François Zuares prestre de la Compagnie de Iesus. Faict a Bruxelles ce 17 de May 1612. Signé de nostre main & scellé du seel de nostre office Francois Fleron.*

El segundo ejemplar está clasificado como SJ TH 292/8, *Antverpiae*, 1614.[66] Tiene las mismas características que 27090, es decir, la página de portada, el prefacio, las licencias de impresión, el índice y el cuerpo del libro son iguales. Sin embargo, la fecha que aparece en la página de portada no es completamente legible. Aunque el registro de la Biblioteca Municipal de Lyon señala 1614, de hecho la portada contiene una fecha que puede interpretarse como un "XIIII" (es decir, un "14" de 1614) o como "XIII." (es decir, un "13." de 1613), pues los caracteres están encimados (el punto sobre el último dígito), como si se tratara o bien de un error tipográfico o bien de una corrección. Este libro es idéntico al otro ejemplar, en lo que a su contenido concierne, a excepción de que la calidad de la impresión es inferior. Por lo tanto, creemos que SJ TH 292/8 corresponde a la misma edición del ejemplar 27090 (para estos efectos, véanse las imágenes y el índice de imágenes que acompañan el presente texto). Además, Luciano Pereña, quien utilizó las ediciones antiguas para el elaborar su propia edición crítica, no hace mención de ninguna impresión realizada en Amberes en 1614.

b. Lugduni

El tratado *De las leyes* de Suárez fue publicado en Lyon en 1613. Los dos ejemplares de esta edición que se conservan en la Biblioteca Municipal de Lyon provienen de una reimpresión de 1619, hecha a partir de la de 1613. Están clasificados con los registros TH 20833 y SJ 292/48, *Lugduni*, 1619.[67] Esta edición reproduce la licencia del gran vicario de la archidiócesis de Lyon, Thomas Meschatin-La Faye,[68] y la autorización real de la Corona

66 (Página de portada + dedicatoria + licencias + índice + prefacio + cuerpo [pp. 835] + tres índices.)

67 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus, authore P. D. Francisco Suarez Granatensi, è Societate Iesu, Sacrae Theologiae, in celebri Conimbricensi, Academia Primario Professore, Opus recens natum: utriusque fori hominibus non minus utile, quàm necessarium cum variis indicibus, Lugduni, Subtibus Horatij Cardon, MDCXIX, cum privilegio Regis.* (Página de portada + licencias + índice + prefacio + cuerpo [pp. 747] + tres índices)

68 *R.D.D. Thomae de Meschatin-La Faye, huius libri imprimendi facultas, Thomas de Meschatin-LaFaye, canes, Canonicus, & Cantor Ecclesiae Lugdunensi, & Vicarius generalis Illustrissimi, ac Reverendissimi D. D. Dionysij Simonis de Marquemont, Archiepiscopi, ac Comitis Lugdunensis, & C. Opus quod inscribitur, Tractatus de Legibus, ac Deo Legislatore, in decem libros distributus, Authore P. D. Francisco Suarez, & C. à Theologis recognitum, ut in lucemedatur, facultatem concedimus. Lugduni 23 die Aprilis, 1613. Meschatin-La Faye.*

francesa, con fecha del 18 de febrero de 1613,[69] la cual incluye un privilegio por varios años, que permitió la reimpresión de 1619.

El editor es Horace Cardon, y la obra está dedicada a Dyonise Marquemont Simon, arzobispo de Lyon. La página de portada contiene una anotación manuscrita que señala que el libro pertenecía al colegio lyonés de la Compañía de Jesús.[70]

c. Moguntiae

En 1619 se publicó la edición de Maguncia.[71] Además de las licencias eclesiásticas de Luis de los Ángeles y Vicente Pereira, ya mencionadas, se agrega el permiso de Jean Coperus, provincial de la Compañía de Jesús del Rin, para la impresión del tratado, con fecha del 14 de febrero de 1619.[72]

El ejemplar se conserva con la clasificación 20819, *Moguntiae*, 1619. Fue impreso por Balthazar Lippius a cuenta de Hermann Mylius. La guarda del libro está sellada con un *ex libris* que nos permite decir que quizá el texto ha permanecido en Lyon por mucho tiempo ya que hace referencia al Colegio

69 *Summa Privilegii a Christianissimo Galliarum Rege obtenti. Ludovici XIII. Galliae et Navarrae Regis Diplomate cautum est, ne quis in suo regno, aliísve locis ditioni suae subiectis, intra proximos annos decem, à die impressionis prima inchoandos, exudat, vendat, excudendum, vendendumque quouis modo, ac ratione conetur librum, qui inscribitur, Tractatus de Legibus ac De legislatore, in decem libros distributus, Authore P. D. Francisco Suarez, & C. Praeter Horatium Cardon Bibliopolam Lugdunensem, autillos, quibus ille concessirit : sub poenis originalis diplomate contra delinquentes expressis. Datum Parisiis, decimooctavo die mensis Februarij, 1613. De mandato Regis. Signatum, Perreav.*

70 "*Coll. Lugd. Soc. Jesu inscriptus 1625*". En el interior de la cubierta frontal, hay un *ex libris*: "*D. LUDOVICUS PROST, Haeres ROVILLII, benevolentiae suae pignus, ac monimentum liberalitatis esse voluit, pium hoc munus, Collegio Lugdunensi Societatis Iesu, datum, 1624*".

71 *R. P. Francisci Suarez, Granatensi, e Societate Iesu, Doctoris Theologi et Conimbricensi academia, Sacrarum Literarum Primarij Professoris, Tractatus de legibus, ac Deo legislatore in decem libros distributus utriusque fori hominibus non minus utilis quam necessarius, Moguntiae, cum superium permissum et privilegio Caesareo, Sumptibus Hermanni Mylii Birckmanni, Excudebat Balthasar Lippius, Anno MDCXIX.* (Página de portada + licencias + índice + prefacio + cuerpo [pp. 725] + tres índices.)

72 *Facultas R. P. P. Ioannis Coperi, Societatis Iesu per Provinciam Rheni. Cum ex mandato Sac. Caes. Maiestatis, omnibus & singulis Typographis, Bibliopolis, ac aliis quamcunq; librariam negotiationem exercentibus seriò firmiterque inhibeatur, ne quisquam libros ullos à Societatis nostre Patribus hactenus editos aut in posterum edendos, intra Sacri Imperij, regnorum & dominiorum suae Caes. Maiest. Haeriditariorum fines, simili aliove charactere aut forma, sive in toto, sive in parte recudere, velaliò recudendos mittere, aut alibi etiam impressos adducere, vendere, & distra here, clam seupalam, citra supradictorum patrum consensum, ac testimonium audeat, vel praesumat, Ego Joannes Coperus societatis Iesu per Rheni Provinciam Provincialis, concedo Hermanno Mylio facultatem excudendi Francisci Suarez Tractatum de Legibus ac Deo Legislatore. In quorum fidem hoc eitestimonium manu nostra subscriptum, & sigillo munitum dare volvimus. Fuldae 14 Februarij MDCXIX, Ioannes Coperus Provincialis.*

de la Trinidad, de la Compañía de Jesús, en cuyo edificio hoy está instalado el Liceo Ampère de Lyon.[73]

d. Londini

El ejemplar de Londres es muy similar al de Maguncia.[74] Sin embargo, no se reproducen las licencias eclesiásticas incluidas en las ediciones anteriores. Se conserva con la clasificación 20834, *Londini*, 1679. Los editores son Dunmore, Dring, Tooke y Sambridge.

El libro tiene el mismo prefacio, índice y cuerpo del texto, pero se caracteriza por un uso más frecuente de abreviaturas. Es posible que, como afirma Luciano Pereña, el hecho de haber utilizado cada vez más las abreviaturas y, más tarde, haberlas interpretado incorrectamente, haya provocado que las posteriores ediciones se alejaran del sentido original del texto.

C. *Otras obras del autor*

Para situar cronológicamente las obras más destacadas de Suárez, publicadas en vida, deberíamos comenzar por señalar *De verbo incarnato*, de 1590, y *De mysteriis vitae Christi*, de 1592, en Alcalá, España. Ambas son comentarios a la tercera parte de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. Entre otras obras ampliamente reconocidas, publicó, en 1597, *Disputationes metaphysicae*. También destacan, como hemos dicho antes, el *De legibus* en 1612 y el *Defensio fidei* en 1613, publicados en Coimbra.

Poco después de la muerte de Suárez, la Compañía de Jesús continuó con la edición de sus obras, desde 1617 hasta mediados de ese mismo siglo; de ellas se hicieron, más tarde, dos ediciones importantes (ya mencionadas): la de Venecia, entre 1740 y 1757, y París, entre 1856 y 1861. Además, debemos recordar la edición de Nápoles en 1872. La publicación de textos inéditos, por otra parte, se fue haciendo más tarde.

---

73 *Ex libris Bibliothecae quam Illustrissimus Archiepiscopus & Prorex Lugdunensis Camillus de Neufville Collegio SS. Trinitatis Patrum Societatis Jesu Testamenti tabulis attribuit anno 1693.*

74 *R. P. Francisci Suarez, Granatensi, e Societate Iesu, Doctoris Theologi et Conimbricensi academia, Sacrarum Literarum Primarij Professoris, Tractatus de legibus, ac Deo legislatore in decem libros distributus utriusque fori hominibus non minus utilis quam necessarius, Londini, Sumptibus F. Dunmore, T. Dring, B. Tooke & T. Sambrigde, Anno MDCLXXIX.* (Página de portada + índice + prefacio + cuerpo [pp. 725] + tres índices.)

A manera de recapitulación, pasaremos revista de sus publicaciones, agrupadas en obras teológicas y en obras filosóficas, para concluir así esta sección.

a. Obras teológicas

Entre las obras teológicas podemos distinguir, por una parte, los comentarios específicos a la obra de Tomás de Aquino y, por otra parte, otros textos varios. Como comentarios a Tomás de Aquino, encontramos: *De verbo Incarnato* (1590) y *De mysteriis vitae Christi* (1592), mencionados unas líneas arriba; asimismo, otros comentarios a la obra de Tomás de Aquino fueron *De sacramentis, De baptismo, De confirmatione*, *De Eucharistia* (1595); *Varia opuscula theologica* (1599); *De poenitentia* (1602); *De censuris* (1603).

Entre los otros textos teológicos, con una finalidad distinta a la de comentar la obra de Tomás de Aquino, encontramos: *De Deo uno et trino* (1606); *De virtute et statu religionis* (1608); *De legibus* (1612); *Defensio fidei* (1613); y de manera póstuma *De gratia* (1619); *De angelis* (1620); *De vera intelligentia auxilii efficacis* (1655).[75] Habría que agregar que el *De legibus*, que se planteó inicialmente como un comentario a la obra de Tomás de Aquino, terminó trascendiendo ese propósito.

b. Obras filosóficas

Suárez es recordado más bien por sus *Disputationes metaphysicae* (1597), obra de carácter filosófico, y no tanto por sus obras teológicas o jurídicas. Entre otras de sus obras filosóficas encontramos *De immunitate ecclesiastica contra Venetos* (1607), y póstumamente *De anima* (1621), *De opere sex dierum* (también de 1621).

Hay que reconocer, sin embargo, que esta clasificación tradicional de sus obras en "filosóficas" o "jurídicas" puede ser bastante cuestionable. Por un lado, debe tenerse en cuenta que su filosofía (como ocurre en sus *Disputationes metaphysicae*) tiene, en todo caso, una finalidad teológica. De hecho, su obra jurídica (el *De legibus*) tiene esa misma finalidad teológica.

Por otro lado, sería un error desestimar el valor filosófico o jurídico de sus textos, del mismo modo que sería un error despreciar las aportaciones que —en nombre de la teología— hizo Tomás de Aquino a la filosofía a través de su *Summa*, con la excusa de que tienen un afán teológico. Extraer

[75] Véase en general la revisión bibliográfica que hace Coujou, Jean-Paul, *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie*, Lovaina, Instituto Superior de Filosofía, 1999, pp. 1-3.

el valor jurídico de los textos de Suárez es, por lo tanto, parte del propósito de este libro.

II. La segunda escolástica española

La escolástica española trajo consigo, entre otras cosas, la modernización del derecho natural y el surgimiento del derecho internacional como una disciplina moderna.

Desde un punto de vista histórico, el derecho de gentes no se reduce solamente al derecho internacional. Un estudio más detallado nos mostrará que se encuentra —fundido por momentos— entre el derecho positivo y el derecho natural.

En cuanto al derecho natural, éste se nos suele presentar como un derecho dictado por Dios y, por lo tanto, situado por encima del derecho positivo. El derecho natural parece, en este sentido, un derecho incomprensible, sobre todo para aquellos que no creemos en Dios.

Sin embargo, si colocamos el derecho natural al lado del *ius civile* y del *ius gentium*, entonces formaremos la tríada clásica (derecho natural, derecho civil y derecho de gentes), que ofrece límites más complejos e interesantes que nos permitarán una mejor apreciación del derecho natural. Más adelante en esta sección, procederemos al análisis de esta tríada en el contexto de la escolástica española.

La revitalización de la escolástica en España implicó, a su vez, como dijimos antes, la modernización del derecho de gentes y del derecho natural (impulsada en un primer momento por el dominico español Francisco de Vitoria y culminada por nuestro autor, Francisco Suárez). Ahora bien, esta revitalización de la escolástica debe ubicarse como parte del Siglo de Oro español.

Por lo tanto, abordaremos, en primer lugar, el Siglo de Oro (1) como un contexto favorable para la vida intelectual en España, principalmente durante los siglos XVI y XVII; en segundo lugar, abordaremos la escolástica jurídica (2), y concluiremos estudiando el desarrollo de la tríada conformada por el derecho natural, el derecho civil y el derecho de gentes (3), como parte de este esfuerzo por situar, en el tiempo y en la cultura, la labor realizada por Suárez.

1. *Un contexto favorable: las interrogantes del Siglo de Oro*

El Siglo de Oro es un periodo de apogeo de la cultura española que tuvo lugar hacia los siglos XVI y XVII. Está relacionado con el papel que Es-

paña jugó en algunos de los hechos que habrían de revolucionar al mundo y que marcaron ni más ni menos que el fin de una edad y el inicio de otra.

En los siglos XV y XVI, Europa encaró una cohabitación entre la Edad Media y la Edad Moderna (A). La extraordinaria vida intelectual que le sucedió a esa cohabitación, en España, propició el surgimiento del Siglo de Oro. Un ejemplo literario de ese periodo de apogeo de la cultura española es el *Don Quijote* de Miguel de Cervantes Saavedra (B), la obra por excelencia del Siglo de Oro, encarnación de los tiempos que vivieron una pléyade entera de pensadores españoles, entre los que se encuentra Francisco Suárez, y que abordaremos brevemente para ilustrar el espíritu de aquella época.

A. *La Europa premoderna y moderna*

Una de las nociones preconcebidas que se tienen a propósito de la escolástica es su presunto carácter premoderno y vetusto. Sin embargo, la escolástica no es homogénea. La Edad Media y la Edad Moderna tampoco lo son. Nuestras divisiones y clasificaciones (periodos históricos, movimientos artísticos, etcétera), así como las cualidades que les atribuimos, son construcciones que nos permiten categorizar y aprehender la realidad con mayor facilidad, nos ayudan a ordenarla sucesivamente, cuando, de hecho, es más bien simultánea e imbricada. Lo mismo ocurre con las etiquetas impuestas a la escolástica, a la Edad Media y a la Edad Moderna.

La Edad Moderna no es ni única ni total y, sobre todo, en sus inicios cohabitó con la premodernidad. Las distancias que corren desde la Edad Antigua —cuyo fin está marcado por la caída del Imperio Romano de Occidente en el año 476— a la Edad Media —que se extiende desde esta caída hasta la otra gran caída, la del Imperio Romano de Oriente en 1453— y a la Edad Moderna —que abarca desde entonces hasta la actualidad—, constituyen periodos de tiempo que albergan en su transcurrir transformaciones profundas en el ser humano.

Estas fechas son meramente referenciales: otras periodizaciones marcan el fin de la Edad Media y el inicio de la Edad Moderna no en 1453, sino en 1492, con el descubrimiento de América.[76] Además, los hombres de esos años no cambiaron repentinamente con la caída o con el descubrimiento.

---

[76] Asimismo, hay quienes distinguen entre una Edad Moderna y una Edad Contemporánea. Otros hablan incluso de una Edad Posmoderna. Nos limitaremos, por el periodo histórico que nos interesa aquí, a la división de la historia en Edad Antigua, Edad Media y Edad Moderna.

Esas fechas son solamente momentos representativos de un proceso muy lento de transformación.

La caída de Roma a manos de los pueblos germanos marcó para Europa, como hemos dicho, el inicio de la Edad Media (476-1492) y significó, ante la ausencia del Imperio Romano de Occidente, un primer vacío o fragmentación del poder que habrá de caracterizar buena parte de la Edad Media.

Roma experimentó, antes de su caída, una larga y lenta recepción de migrantes ("bárbaros"), que se fueron asentando a las afueras y, después, al interior del imperio. Entre esas "invasiones bárbaras" destacaron las tribus germanas, originarias del norte de Europa, pero también hubo otras provenientes, por ejemplo, del este (como los grupos eslavos). La presión fue inevitable, y, bajo una mezcla de factores que no detallaremos aquí, Roma terminó por caer. Odoacro, jefe de una tribu germana, derrocó a Rómulo Augústulo, último emperador de Occidente, y envío, en un gesto muy elocuente, las insignias imperiales a Oriente. De estos pueblos germanos (los francos, los visigodos, etcétera), esparcidos por todas partes, surgieron, en Europa, reinos que, sin embargo, muy pronto entraron también en crisis.

Del mismo modo que el Imperio Romano toleró el cristianismo desde el año 313 y luego lo instituyó como la religión oficial en el 380, los reinos bárbaros que siguieron a la caída de Roma igualmente se convirtieron al cristianismo. Además del vacío de poder y de la consolidación del cristianismo, otro elemento importante que habría de marcar el carácter de la Edad Media fue el —posterior— nacimiento del feudalismo.

En otro ámbito, en el terreno de la cultura, se suele recalcar asimismo el hecho de que en la Edad Media se perdió (casi totalmente) la herencia filosófica y jurídica de la Edad Antigua. En consecuencia, las nuevas regulaciones jurídicas que se generaron en el medievo prescindieron del derecho romano y dieron lugar, entre otras cosas, a un sistema conocido como "personalidad de las leyes".

En el momento en que los nuevos reinos —que reemplazaron al Imperio Romano— entraron también en crisis, los reyes germanos perdieron a su vez su poder. Los territorios se fragmentaron por segunda ocasión, y en cada rincón de Europa emergieron una infinidad de señores, que fueron relegando progresivamente a los reyes y ejercieron, con fragilidad, funciones públicas en espacios territoriales muy reducidos. Así pues, los reyes fueron desplazados a grado tal que incluso se forjó una máxima que rezaba: "cada señor es rey en su feudo". Estas condiciones (reyes relegados, surgimiento de señores y reyezuelos, la fragmentación de los territorios y del poder, y en

suma, la reducción de las funciones del Estado) dieron lugar a una incapacidad para garantizar seguridad a las poblaciones.

Esta debilidad del Estado, esta privatización del derecho público y este ambiente de inseguridad y violencia, aunados al sistema de personalidad de leyes y a la pérdida del legado de la antigüedad, han provocado que se adjudique a la Edad Media una imagen de caos y oscurantismo.

La fragmentación, la debilidad estatal y la inseguridad obligaron a cada señor territorial a celebrar alianzas —para asegurar su protección— con otros señores territoriales más fuertes. Estas alianzas medievales se denominaron "juramentos de lealtad", sin embargo, los señores solían romper los pactos o celebrar alianzas con más de un señor, debilitando de nueva cuenta la seguridad planeada y generando así un laberinto de poder. En estas alianzas, el señor en posición de superioridad (el señor feudal) ofrecía su protección y liderazgo en contra de enemigos extranjeros, a la vez que ofrecía también tierras, a cambio del apoyo militar que recibía en sus campañas. En consecuencia, el señor en situación de subordinación (el vasallo) recibía seguridad y tierra a cambio de su eventual apoyo.

Era ésta una compleja pirámide política, porque mientras uno de ellos podía ser un señor feudal de sus vasallos, al mismo tiempo podía ser vasallo de otro señor más fuerte. Por ejemplo, Juan sin Tierra, rey de Inglaterra, estuvo subordinado al papa Inocencio III, quien era, a la vez que pontífice, un señor feudal. Juan sin Tierra era rey y señor de Inglaterra, pero su superior, en este laberinto y en esta pirámide del poder, era el papa en virtud del sistema de alianzas. La mayoría de la veces los reyes no fueron sino simples señores que ocuparon —en esta época— los escalones más bajos del poder. Lo único que los distinguía teóricamente era que, al ser reyes, habían sido designados por Dios (a diferencia del resto de señores) para gobernar.

Nos encontramos, por lo tanto, en un periodo en el que el rol social más importante lo ocupaban los guerreros. Al interior de los territorios en los que los señores ejercían su poder, había poblaciones organizadas no a manera de ciudades, sino como comunas o —acaso— burgos fortificados.[77] La estructura social —tradicional de la Edad Media— era tripartita: el estamento de los nobles (los señores guerreros), el estamento del clero y el estamento del pueblo.

Estrictamente hablando, el feudalismo y el señorío son en realidad dos fenómenos distintos, aunque relacionados entre sí. El señorío es un derecho real, una relación entre una persona y una cosa, entre el señor feudal y su

---

[77] Elias, Norbert, *El proceso de la civilización*, 3a. ed., trad. de Ramón García Cotarelo, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 354.

territorio (o feudo) que detenta. En cambio, a través del feudalismo (en sentido estricto), un guerrero jura lealtad a un señor: es pues un derecho personal (una relación entre personas). En consecuencia, los señores otorgaban partes de sus feudos a otros señores (vasallos) a cambio de lealtad y de apoyo militar. He aquí un ejemplo de un juramento de lealtad de un conde de Champaña (particularmente de Troyes) a un duque de Borgoña, celebrado en la actual Francia hacia 1200:

> Nosotros, Eudes, duque de Borgoña, hacemos saber a todos, presentes y futuros, a propósito de las tierras que el conde Enrique detentó de nuestro padre Hugo, duque de Borgoña, que recibimos como un hombre muy querido a Teobaldo, conde de Troyes, hijo del mencionado conde Enrique, del mismo modo que su padre, el conde Enrique, fue hombre de nuestro padre. Concedemos a Teobaldo, tanto nosotros mismos como nuestros herederos, y garantizamos a perpetuidad esta tierra a él y a sus herederos en contra de cualquier persona, viva o muerta, y le asistiremos de buena fe y con todo nuestro poder para que gocen de esta tierra en toda paz y tranquilidad. Para que esto quede registrado y sea conocido, hemos querido que la presente carta se haya hecho en testimonio y se corrobore por la fuerza de nuestro sello.[78]

Ahora bien, en el caso particular de la penísula ibérica, a este fenómeno de fragmentación del poder, propio de Occidente, hay que agregar la rápida expansión de los pueblos musulmanes en el norte de África y que, posteriormente, hacia el año 711, alcanzó también el territorio de la actual España.

Como reacción a esta fragmentación generalizada del poder en Europa, posteriormente, hacia el siglo XII, tuvo lugar una lenta recuperación de la posición de los reyes hacia la cúspide de la pirámide política, lo que implicó una concentración del poder en su favor. Por ejemplo, en Francia, este proceso inició con Felipe Augusto alrededor del año 1180, de modo tal que este progresivo fortalecimiento de la Corona culminaría para el siglo XV, con los primeros indicios de una monarquía absoluta, que más adelante ejercería un poder incontestable. En lo que hoy es España, el siglo XV representaría también la culminación de un proceso de fortalecimiento y dominio político, que se vio refrendado en 1492 con la reconquista española de Granada, el último reducto musulmán en la península ibérica en beneficio de los reinos cristianos que, pronto, habrían de unirse al crear el reino español.

Por lo tanto, puede verse cómo, en uno y otro caso, la consolidación política y territorial de los reinos correspondió con la creación, hacia el siglo

---

[78] *Hommage du comte de Champagne au duc de Bourgogne*, Ed. Lignon, sin fecha, I, pp. 468 y 469.

XV, de los Estados nacionales. Así, el surgimiento de los Estados nacionales es un fenómeno característico de la Edad Moderna (si bien hay que reconocer que fue evidentemente parte de un proceso lento que se desencadenó desde la Edad Media). La unificación del reino español coincide, pues, más o menos con el establecimiento del entonces incipiente Estado español, lo mismo podríamos decir del reino y del Estado franceses y de otros Estados europeos (a excepción de algunos casos, como Italia o Alemania, cuya unificación y nacimiento de su Estado nacional no ocurrió hasta el siglo XIX).

Como lo mencionamos antes, la primera parte del medievo, es decir, la Alta Edad Media, supuso en general —para Europa— la pérdida de la filosofía de la antigua Grecia y del derecho de la antigua Roma, con excepción de ciertos lugares en los que su estudio no fue interrumpido. Fuera de la cultura europea, serían en los pueblos musulmanes en los que se continuarían leyendo, por siglos, a los filósofos griegos. De hecho, fue a través de los musulmanes como los europeos recuperarían la filosofía griega durante la Baja Edad Media. Esto tuvo lugar, entre los europeos, en particular hacia el siglo XI, gracias —precisamente— a la escolástica y a hombres como Tomás de Aquino, que reintrodujeron a Aristóteles.

En cuanto al derecho romano, éste renació en lo que hoy es Italia, también en el siglo XI, debido a los estudiosos que, como Irnerio, desarrollaron la escolástica jurídica. El derecho romano que conocemos actualmente —y que los escolásticos estudiarían profusamente— proviene en gran medida del Corpus Iuris Civilis de Justiniano, publicado a partir del año 529 en Constantinopla (actual Estambul, Turquía), capital del Imperio Romano de Oriente. Sin embargo, el derecho romano no sería verdaderamente difundido en Occidente, es decir, en Europa, sino hasta su redescubrimiento —como dijimos— en el siglo XI. Sólo entonces sería hallado, por ejemplo, en Pisa, un manuscrito completo del Digesto, que luego fue resguardado en Florencia, en la Biblioteca Medicea Laurenciana, bajo la clasificación F. 138 (razón por lo que se le conoce como la *Pisana* o, también, como la *Florentina*). El ejemplar del Digesto fue elaborado hacia el año 600, y una copia de éste, del siglo XI, fue crucial en la difusión del derecho romano.

El redescubrimiento de estas obras significó la recuperación de la tradición romanista para el mundo. Los pueblos germanos en gran medida desplazaron y sumieron al derecho romano, si no completamente, sí prácticamente en el olvido. El Breviario de Alarico II, del año 506, constituye un ejemplo de esas supervivencias del derecho romano dentro de un reino germano: era un cuerpo de normas de derecho romano vulgar que estuvo vigente en el reino visigodo, hoy en día Toulouse, en Francia, y que era era

aplicable sólo a los individuos locales —por oposición a los migrantes bárbaros— que anteriormente habían sido ciudadanos romanos (por ello al Breviario también se le conoce como Ley Romana Visigoda).

Esto da muestra del marco jurídico que los germanos instauraron, conocido como el "sistema de personalidad de las leyes" (o también identificado como pluralismo legal o como leyes étnicas), lo cual significó la aplicación de leyes —menos complejas que las romanas— de acuerdo con el origen étnico. Eran esencialmente normas de derecho privado (pues hemos visto cuál fue el destino que tuvieron las funciones estatales en la Edad Media y, más aún, el destino del derecho público romano).

Es decir, en un mismo territorio, para la comisión de un delito, se podían aplicar distintas leyes: una —por ejemplo— para los francos, otra para los visigodos y otra para antiguos ciudadanos romanos. Originalmente el derecho germano era consuetudinario, oral y dominado por la venganza privada, pero al establecer contacto con Roma, los germanos se dotaron de un derecho escrito y en lengua latina. Así, los visigodos redactaron, por ejemplo, su "Código de Eurico", o los francos su "Ley Sálica". He aquí un fragmento de la ley del pueblo alamán (otra tribu germana):

> Si un hombre libre toma, infringiendo la ley, la mujer de otro, deberá devolverla y entregar a título de reparación pecuniaria 80 monedas. Si no la quiere devolver, pagará 400 monedas y ello si el primer esposo así lo admite. Si la mujer muere mientras tanto, antes de que el primer esposo la reclame, el raptor deberá entregar 400 monedas a título de reparación pecuniaria.[79]

Y continúa así señalando lo que debe ocurrir si tiene hijos con ella antes de pagar el precio, o lo que debe ocurrir si los hijos fallecen, así como las compensaciones por esos fallecimientos, o bien las consecuencias en caso de que los hijos vivan pero hayan sido engendrados por el primer esposo. Se trataba de un derecho que podría considerarse caótico.

En cambio, el derecho romano, "perdido" por siglos, constituyó un cuerpo jurídico sistematizado, compuesto por clasificaciones y principios del derecho, y elaboró una auténtica ciencia jurídica (denominada "jurisprudencia", *iuris*, derecho, y *prudentia*, conocimiento), que sería retomada y cultivada en la Edad Media por los escolásticos.

Más allá de estas características que delinean el perfil de la Edad Media, la pregunta que debemos hacernos, en suma, es: ¿qué hace que un hombre

---

[79] Gillisen, John, *Introduction historique au droit*, Bruselas, Etablissements Emile Bruylant, 1979, p. 167.

antiguo sea antiguo, que uno medieval sea medieval y uno moderno sea moderno? La división de la historia en esas tres edades, Antigua, Media y Moderna, no es caprichosa. Cada una marca diferencias en la cultura, en la forma de ser y de pensar.

John Ruskin sostiene, al contrastar los espíritus de la Edad Media y de la Edad Moderna, que la diferencia radica en nuestras creencias y, en este caso concreto, en las creencias religiosas y, por lo tanto, en Dios.[80] Para los hombres medievales, Dios jugaba un papel central en sus vidas. Dios lo ocupaba todo y era aquello en torno a lo cual los hombres vivían.

En cambio, los modernos, que aunque también podemos ser creyentes, somos más bien de un espíritu escéptico. Como veremos, el descubrimiento de América fue crucial para que la "verdad" se resquebrajara, modificando el ánimo de los hombres, que terminaron por abandonar el dogmatismo y abrazaron la duda con el afán de más conocimiento.

El escepticismo no se limitó a desmentir que la tierra era plana, a descubrir un nuevo continente o a refutar el geocentrismo, sino que se extendió también a todos los ámbitos de la cultura. Sería un error —dice Ruskin— creer que la diferencia entre Luis IX y el almirante Nelson radica en sus instrumentos militares. "No eran esencialmente diferentes en el sentido de que uno peleaba con lanzas y el otro con armas de fuego", señala.[81] Podemos encontrar diferencias interminables entre unos y otros. Mientras que las estructuras de las sociedades antiguas eran bipartitas (libres y esclavos, patricios y plebeyos), las medievales eran, en cambio, tripartitas (los tres estamentos: nobleza, clero y pueblo), arraigadas en la noción y en la defensa de los privilegios. Las sociedades modernas, por su parte, tienen un afán unitario al combatir los privilegios y defender la igualdad. En el terreno del arte podríamos encontrar también un sinfín de diferencias. Es verdad que la pintura medieval quizá se caracterice por el uso recurrente de figuras circulares y triangulares, con cuerpos sencillos y planos. Pero, incluso en el arte, eso no es lo esencial por más característico que ello parezca. En los albores de la Edad Moderna, en el norte de Europa dio inicio un renacimiento artístico que privilegió el realismo de la pintura. Pero, en el sur, con el Renacimiento italiano, el arte dio un giro aún más drástico. El redescubrimiento, en esa época, del arte griego y romano añadió un elemento a la representación artística: a la imitación de la realidad se sumó el esfuerzo por idealizar la belleza. Y, sin embargo, diría Ruskin una vez más, el hecho de que unos

---

80 Ruskin, John, "Prerrafaelismo", *Libertades*, México, núm. 2, primavera de 2013, pp. 99-111.

81 *Ibidem*, p. 104.

pintaran de manera elemental y otros nos sorprendieran por la delicadeza de sus trazos, tampoco constituye una diferencia sustancial. La diferencia entre medievales y modernos radica en una distinta disposición de su espíritu. Luis IX y Nelson "eran esencialmente diferentes en el tono general de sus creencias religiosas".[82]

Por lo tanto, parecería que existe, para nosotros los modernos, un puente que nos uniría más a los antiguos que a los medievales. Esto nos hace creer, equivocadamente, que la Edad Media fue una época de oscurantismo; que la cultura se reanudó, luego de la antigüedad, solamente hasta la llegada de los tiempos modernos. Sin duda los hombres del Renacimiento italiano lanzaron su mirada hacia las obras de arte de los antiguos griegos y romanos, estudiándolas, idealizando como ellos el cuerpo humano, imitando sus esculturas y sus templos. No obstante, los hombres medievales también se dedicaron al estudio luminoso de las obras de los antiguos. Los medievales leyeron a los poetas, rétores y jurisconsultos romanos, a los filósofos griegos, a los científicos, y se sirvieron de ellos para generar nuevos conocimientos. Pero para ellos, los medievales, Dios era central; sus preocupaciones, más que terrenales, eran celestiales. Para nosotros, en cambio, Dios está relegado. Con la Edad Moderna vino el resurgimiento de una forma de vida centrada en el hombre y en las experiencias no celestiales, sino terrenales. Ello se reflejó, lentamente, en la filosofía, en la literatura, en el ejercicio del poder, en la pintura, en la ciencia, en la tecnología, en las creencias y en las estructuras sociales.

Con la transición, en España, entre la Edad Media y la Edad Moderna, sobrevino el Siglo de Oro. Aunque se desenvuelve específicamente entre los siglos XVI y XVII, el Siglo de Oro puede perfilarse desde la publicación de la gramática española escrita por Nebrija, en 1492, año que también corresponde con el descubrimiento de América y, a la vez, con la consumación de la reconquista española de la península ibérica en contra de los pueblos musulmanes. La España de esa época encaró una situación extraordinaria con un espíritu ambivalente. Se trata del momento exacto en el que una etapa concluye y otra inicia, y sin embargo, mientras tanto, ambas perviven y conviven en todos los sentidos y en el espíritu de las personas. Jean-Marie Gustave Le Clézio ha señalado, por ejemplo, la persona-

[82] *Idem*.

lidad equívoca —medieval y moderna— del conquistador Hernán Cortés durante el asedio de Tenochtitlan.[83] Cortés, según Le Clézio, encarna

> un líder, un estratega, un caballero, pero también un hombre determinado a ganar, antes que los demás, un hombre que puede replegar el mundo a su deseo. Es un individualista, apegado a la posesión de riquezas, y por las cuales no duda en expoliar a los otros, ya sean sus amigos o enemigos. Surgido de la Edad Media, este líder de guerreros, este aventurero se beneficia del apoyo moral del rey más grande del renacimiento europeo, el emperador Carlos V, a nombre de quien apropia tierras y hombres. Es un extraño concurso de circunstancias el que va a asociar, para la ruina del imperio mexicano, las rapiñas del aventurero de Extremadura a nombre del emperador más poderoso de Europa, heredero de los dominios del César.[84]

El retrato que Le Clézio nos ofrece de Cortés es complejo. En primer lugar, se trata de un Cortés depredador. En segundo lugar, de un Cortés astuto. Le Clézio pone así de manifiesto el abismo que existía entre el sueño mágico en el que estaban sumergidos los mexicas y el sueño moderno de los españoles, maravillados y a la vez confundidos. En este sentido, Le Clézio agrega:

> Paralizados, asustados, incapaces de reaccionar, de hablar, los indígenas viven una verdadera pesadilla que los encierra en su propia magia, los conduce hacia la muerte. ¿Cómo habrían podido salvarse, ellos que no formaban un todo, una sola y misma alma dominada por sus dioses, sometida a la voluntad de los reyes y los sacerdotes, cuando frente a ellos se presentaba el hombre individualista y escéptico del mundo moderno?[85]

En ese momento, España no sólo fue la encarnación de la Edad Media. Era, como Cortés, medieval y moderna. Y este fenómeno se extiende más allá de los actos de la vida práctica de los hombres, y alcanzó su vida intelectual. En España, la Edad Moderna está contenida, entre tantas otras cosas, tanto en su filosofía como en su literatura. Incluso Milan Kundera ha dicho: “De hecho, para mí, el fundador de la modernidad no es sólo Descartes sino también Cervantes”.[86] Hacer caso omiso de ese mundo intelectual español implicaría una comprensión parcial de la obra de Fran-

[83] Le Clézio, J.-M. G., *Le rêve mexicain ou la pensée interrompue*, La Flèche, Gallimard, 1998, p. 18.

[84] *Ibidem,* pp. 18 y 19.

[85] *Ibidem,* pp. 20 y 21.

[86] Kundera, Milan, *L'art du roman*, París, Gallimard, 1986, pp. 18 y 19.

cisco Suárez y del tiempo que le tocó vivir.[87] La escolástica es un fenómeno medieval. Pero la escolástica española es parte, como hemos dicho, de un fenómeno cultural más amplio, renacentista y moderno: el Siglo de Oro. En este afán de contextualizar, en lugar de referirnos al Siglo de Oro en lo general, dedicaremos en lo particular unas palabras a una de la obras más representativas de ese periodo y de ese cúmulo de pensadores y escritores al cual perteneció Suárez.

B. Don Quijote *moderno*

El tema de Cervantes (1547-1616) en su *Don Quijote* es la ficción frente a la realidad, así como el cuestionamiento del concepto de la verdad. La escena clásica en la que Don Quijote se lanza contra los molinos de viento es el encuentro de dos posiciones irreconciliables (a menudo malinterpretadas como el idealismo contra el realismo). Por un lado, Don Quijote cree ver gigantes contra los que debe luchar. Por otro lado, Sancho, su escudero, cree que su patrón arriesga y desperdicia su vida atacando inúltimente enormes molinos de viento. Cervantes nos ofrece la posibilidad de la ambigüedad, nos hace esta invitación de la Edad Moderna a dudar y a preguntarnos, a través de la ficción, qué es aquello que llamamos la realidad y cuál experiencia, de las dos, es la verdadera, ¿la de Don Quijote o la de Sancho?

En Cervantes, el conocimiento se construye, la realidad se descompone y el criterio de verdad se vuelve incierto. Un tema, pues, profundamente moderno. Milan Kundera dice:

> Cuando Dios dejaba lentamente el lugar desde el cual había dirigido el universo y su orden de valores, separado el bien y el mal y dado un sentido a cada cosa, Don Quijote salió de su casa y ya no fue capaz de reconocer el mundo. Este último, en ausencia del Juez Supremo, apareció de pronto en una dudosa ambigüedad, la única Verdad Divina se descompuso en cientos de verdades que los hombres se repartieron. Así, el mundo de la Edad Moderna nació y la novela, su imagen y modelo, con él.[88]

No sabemos cuál es el verdadero nombre del caballero andante que se hace llamar Don Quijote, y dudamos, incluso, de la identidad del autor de

---

87 Deberíamos decir no sólo la vida intelectual de España, sino también de Portugal. Allí trabajó Suárez, y recordemos además que en esa época la Corona portuguesa estaba fusionada con la de España (entre 1580 y 1640).

88 Kundera, Milan, *L'art du roman*, *cit.*, pp. 20 y 21.

la novela. En el capítulo IX de la primera parte de la novela, el narrador interrumpe su relato porque desconoce los sucesos posteriores de aquello que nos cuenta; así, el resto de la novela no es sino supuestamente la traducción de una obra árabe que también consagra la historia de Don Quijote, y que felizmente la completa. Incluso en la segunda parte de la novela, Don Quijote se topa consigo mismo cuando, en sus andanzas, descubre la existencia de la primera parte del libro que sostiene en sus manos y que narra su propia vida.

A partir de *Don Quijote*, la novela europea es —como dice Carlos Fuentes— el espacio privilegiado de la incertidumbre.[89] Si la Edad Media está marcada por Dios y por las creencias religiosas, es decir, no por razones, sino por la fe, y, por lo tanto, por el dogmatismo; en cambio, la Edad Moderna se caracteriza por el cuestionamiento de las ideas preconcebidas y de la verdad y, en consecuencia, de la propia realidad. Y la novela moderna realiza una tarea similar: no hay verdades categóricas; hay dudas que se plantean en la sed por el saber. Desde el surgimiento de la Edad Moderna, la novela, al rechazar las certezas, se vuelve por excelencia ambigua o, mejor dicho, *debe ser* ambigua para lograr ese fin. Y, en especial, moralmente ambigua.

Para Milan Kundera, el objetivo de la novela es captar el mundo. Descubrir lo que solamente una novela puede descubrir —dice— es su razón de ser. Una novela que no descubre una parte desconocida de la vida, es una novela inmoral.[90] Si el conocimiento es el fin de la novela, la ambigüedad es su medio. Para servirse del equívoco, suspende el juicio moral. "Suspender

---

[89] Fuentes, Carlos, "À la louange du roman", *Le Monde Diplomatique*, París, diciembre de 2005, pp. 28 y 29. Fuentes nos señala: "Un lugar incierto: *En un lugar de la Mancha de cuyo nombre no quiero acordarme*. "Un autor incierto: ¿quién escribió este libro? ¿Cervantes? ¿De Saavedra? ¿Cide Hamete Benengeli? ¿Un copista anónimo moro? ¿Ginés de Pasamonte disfrazado de Maestro Pedro, el de las marionetas? La ausencia de autor viene apenas a disimular el rechazo de la autoridad. Nombres inciertos: ¿Don Quijote es verdaderamente un hidalgo arruinado cuyo nombre es Alonso Quijano o es Quijada o Quezada? ¿O bien, es necesario proceder de otro modo: un hombre empobrecido es realmente el valiente caballero errante, un Cid denigrado, un Cortés caído?… Cervantes mezcla pasado y futuro, transformando la novela en un proceso crítico que propone sobre todo que leamos un libro sobre un hombre que lee libros, libro que luego se transforma en un libro sobre un hombre que sabe que será leído. Cuando Don Quijote entra en la imprenta de Barcelona y descubre que lo que está impreso es su propio libro, *El ingenioso hidalgo Quijote de la Mancha*, somos de repente hundidos en un mundo nuevo de lectores, de lecturas accesibles a todos y no sólo a un pequeño círculo en el seno del poder, ya sea religioso, político o social". Fuentes, Carlos, "À la louange du roman", *cit.*, pp. 28 y 29.

[90] Kundera, Milan, *L'art du roman*, *cit.*, p. 20.

el juicio moral no es la inmoralidad de la novela, es su moral", dice Kundera.[91]

La novela, tal y como la conocemos hoy en día, está vinculada al espíritu de la Edad Moderna. Su afán por la revelación de la verdad la coloca frente a los mismos problemas que preocupan a la Edad Moderna. Y la concepción moderna de la novela ha comenzado con Cervantes, a quien le ha seguido una larga senda de autores. Por ejemplo, Mario Vargas Llosa cree que el precursor de Cervantes es Borges.[92] Harry Levin señala que *Madame Bovary* de Flaubert es una versión actualizada del *Quijote*.[93] Y Milan Kundera afirma que la tradición a la cual pertenece Kafka es en realidad la misma tradición inaugurada por Cervantes.[94]

Emma Bovary es una mujer conducida a la "irrealidad" por lectura excesiva de las obras románticas, viviendo en un mundo ilusorio, colmado por el sentimentalismo, y sufre a la manera de Alonso Quijano, que se vuelve loco por la lectura de libros de caballería. Carlos Fuentes ha dicho que se trata de una realidad paralela, un espejo crítico de la verdad en un mundo de convenciones, de suerte que hay "un segundo universo del ser, en el que Don Quijote y Emma Bovary tienen una realidad mayor".[95] Emma Bovary es caprichosa, nefasta, impulsiva, voluptuosa y sensual, y sin embargo, no es una villana. Flaubert, su creador, no la juzga, suspende el juicio moral y hace de ella el antihéroe y protagonista de la novela, revelándonos por esa vía los rasgos del ser humano: nuestra propensión por la voluptuosidad, el impulso, el sinsabor que nos deja la vida cotidiana, la autodestrucción a la que nos conducen las pasiones.

Cervantes pone en duda los métodos del conocimiento. En el prólogo a la primera parte del *Don Quijote*, el escritor lanza una crítica al argumento de

---

91 Kundera, Milan, *Les testaments trahis*, París, Gallimard, 1993, p. 18. Milan Kundera afirma también en *L'art du roman* que es la sucesión de descubrimientos (y no la suma de lo que se ha escrito) la que crea la historia de la novela europea. Kundera, Milan, *L'art du roman*, *cit.*, p. 20.

92 Mario Vargas Llosa señala: "El gran tema de *Don Quijote de la Mancha* es la ficción, su razón de ser, y la manera como, al infiltrarse en la vida, la modela y la transforma. Así, lo que parece a muchos lectores el tema «borgiano» por excelencia —el de *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*— es, en realidad, un tema cervantino que, siglos más tarde, Borges resucitó imprimiéndole una marca personal". Vargas Llosa, Mario, "Una novela para el siglo XXI", en Cervantes Saavedra, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, México, Alfaguara, 2005, p. XV.

93 Levin, Harry, *El realismo francés*, trad. de Jaume Reig, Barcelona, Laia, 1974, pp. 308 y 309.

94 Kundera, Milan, *L'art du roman*, *cit.*, véase toda la primera parte.

95 Fuentes, Carlos, "À la louange du roman", *cit.* pp. 28 y 29.

autoridad (un argumento, por cierto, muy propio de la Edad Media y muy apreciado por la escolástica). Cervantes pregunta:

> Porque, ¿cómo queréis vos que no me tenga confuso el qué dirá el antiguo legislador que llaman vulgo cuando vea que, al cabo de tantos años como ha que duermo en el silencio del olvido, salgo ahora, con todos mis años a cuestas, con una leyenda seca como un esparto, ajena de invención, menguada de estilo, pobre de concetos y falta de toda erudición y doctrina; sin acotaciones en las márgenes y sin anotaciones en el fin del libro, como veo que están otros libros, aunque sean fabulosos y profanos, tan llenos de sentencias de Aristóteles, de Platón y de toda la caterva de filósofos, que admiran a los leyentes y tienen a sus autores por hombres leídos, eruditos y elocuentes? ¿Pues qué, cuando citan la Divina Escritura? No dirán sino que son unos santos Tomases y otros doctores de la Iglesia; guardando en esto un decoro tan ingenioso, que en un renglón han pintado un enamorado destraído y en otro hacen un sermoncico cristiano, que es un contento y un regalo oílle o leelle. De todo esto ha de carecer mi libro.[96]

Cervantes priva a su obra de todos los elementos que la dotarían de mérito intelectual: notas, citas, autoridades. Por lo tanto, en él no se encontrará —dice— ni a Platón ni a Aristóteles ni a Tomás de Aquino. Cervantes pone en escena, mientras reflexiona sobre estas cosas, a un personaje, presunto amigo suyo que, ante sus titubeos, le ofrece algunas soluciones. El supuesto amigo responde de la siguiente manera:

> Lo primero en que reparáis de los sonetos, epigramas o elogios que os faltan para el principio, y que sean de personajes graves y de título, se puede remediar en que vos mesmo toméis algún trabajo en hacerlos, y después los podéis bautizar y poner el nombre que quisiéredes, ahijándolos al Preste Juan de las Indias o al Emperador de Trapisonda, de quien yo sé que hay noticia que fueron famosos poetas; y cuando no lo hayan sido y hubiere algunos pedantes y bachilleres que por detrás os muerdan y murmuren desta verdad, no se os dé dos maravedís; porque, ya que os averigüen la mentira, no os han de cortar la mano con que lo escribistes.[97]

Poco importan los métodos que tradicionalmente nos han conducido a la "verdad", si desde ahora esos caminos son insuficientes. Cuando Cervantes rechaza, en este juego, la autoría del libro, o cuando propone cínicamen-

96 Prólogo de la primera parte. Véase Cervantes Saavedra, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, México, Alfaguara, 2005, pp. 8 y 9.

97 *Ibidem*, p. 10.

te inventar versos y adjudicarlos a célebres autores, pone en tela de juicio a la fuente de todas las certezas medievales que es la autoridad. Como buen hombre de la Edad Moderna, Cervantes asume el escepticismo, o mejor dicho, el criticismo —al igual que Descartes—, como una forma de enfrentar el dogmatismo.

Podemos observar así una serie de rasgos que definen a la Edad Media y que se oponen a la Edad Moderna. El dogmatismo, el cristianismo, la fragmentación del poder, la debilidad del Estado, la fractura territorial, la inseguridad, la personalidad de las leyes y los privilegios de los estamentos, son sólo algunos de ellos. En cambio, la Edad Moderna es igualitaria, humanista, crítica, democrática, individualista, dotada de Estados nacionales y, como veremos, liberal.

Éste es el perfil de la Edad Media, periodo en que se desarrolló esa tradición a la que Suárez perteneció: la escolástica. No obstante, el medievo no constituyó una época oscurantista, sino más bien luminosa. El restablecimiento del poder centralizado y el monopolio del uso de la fuerza tuvo lugar en la Edad Media. La recuperación del legado de la antigüedad se hizo a través de la escolástica, también en la Edad Media, y no en la Edad Moderna.

Norbert Elias es uno de los autores que mejor han parecido capturar la esencia y los rasgos que definieron a la Edad Media. Él pone énfasis en el hecho de que las sociedades medievales eran sociedades que giraban principalmente en torno a la adquisición de tierras (como lo señalamos antes con los señores, sus vasallos, los juramentos y los feudos). Esto suponía, en realidad, la presencia de una marcada "economía natural", por oposición a la "economía monetaria", que estuvo, esta última, muy vigente en la Edad Antigua, y lo está en la Edad Moderna.[98] La tesis principal de Elias es que las sociedades se civilizan más en la medida en que las relaciones y las interdependencias humanas se hacen más complejas.[99] Un ejemplo de ello es la división del trabajo. Cuando vemos que, en las sociedades, para la elaboración, transporte y consumo de un producto intervienen altas cantidades de personas, eso es muestra de mayores divisiones del trabajo, y de estructuras sociales, transferencias e interdependencias más complejas.[100] El mundo globalizado y tecnológico actual es la mejor prueba de ello.

En las economías monetarias, la moneda cumple una función primordial en las cadenas de transferencia más largas, y en particular es muy útil cuando las mercancías recorren territorios más lejanos. La economía natural, en

98 Elias, Norbert, *op cit.*, pp. 336 y 337.

99 *Idem.*

100 *Idem.*

cambio, supone cadenas más cortas y menores relaciones de interdependencia entre personas y territorios. Es decir, las cosas se producen y consumen en un mismo espacio reducido. La complejidad es menor y, por lo tanto, se practica con mayor frecuencia el trueque. El dinero, entonces, como instrumento de cambio, pierde su sentido, dice Elias.[101] De esta autarquía nace la urgencia por detentar tierra, y es lo que marca el éxito o fracaso de los señores.[102]

Tan pronto como un señor feudal —que incluso se arrogaba el título de rey o emperador— lograba conquistar territorios, tenía entonces tierras que repartir entre sus vasallos y la paz, así, se aseguraba. Se trataba de una sociedad guerrera y violenta. La paz estaba entonces instalada, pero mientras la exigencias para vivir continuaban y la necesidad de heredar tierras a los descendientes llegaba, los pactos se rompían y volvía pronto la violencia. El señor en situación de superioridad ya no tenía más tierras que repartir y, por lo tanto, su función dejaba de cumplirse y su posición se debilitaba.[103]

Los vasallos no constituyeron un funcionariado o administración profesional.[104] En su necesidad de delegar, un señor podía conceder una tierra a un vasallo a título de administrador de alguno de sus territorios, pues no podía vigilar todos sus dominios por sí mismo. Pero al cabo de una generación —por las necesidades ya mencionadas e imperantes de una economía natural— el vasallo dependía cada vez menos del señor, dice Elias, y rompía su lealtad. A este fenómeno, Elias lo llama "fuerzas centrífugas".[105] Centrífugas, porque tan pronto el rey lo perdía todo, perdía su fuerza y su preponderancia, y el poder se fragmentaba de nueva cuenta. Esta descentralización del poder, por medio de las fuerzas centrífugas, es la feudalización en sí misma, dice Elias.[106] Es algo tan consustancial de la Edad Media que podríamos ir más allá y agregar que ese fenómeno es la Edad Media.

Sin embargo, si en la Edad Media se vivió esta fragmentación, también en la Edad Media se forjó —como dijimos antes— un lento proceso de concentración del poder en manos del rey, que habría de vencer estas fuerzas centrífugas en definitiva, es un proceso que llamamos absolutismo, y que cristalizaría a fines de la Edad Media e inicios de la Edad Moderna. Y, además, estuvo asociado, según dijimos, al nacimiento de los Estados

101 *Ibidem*, p. 343.
102 *Ibidem*, p. 347.
103 *Ibidem*, p. 337.
104 *Ibidem*, pp. 334 y 335.
105 *Ibidem*, pp. 324 y 326.
106 *Ibidem*, p. 339.

nacionales. Como veremos a lo largo de este trabajo, muchas de las ideas políticas y jurídicas que rigen al mundo moderno tuvieron su génesis en la antigüedad o en el medievo. Una gran excepción sería el liberalismo, que es netamente moderno. Lo interesante es que el liberalismo (ese afán por limitar los excesos del poder) surgió como respuesta al absolutismo. Sería desmedido llamar a Francisco Suárez un liberal. Pero en él y en otros miembros de la escolástica española se empezó a gestar —mediante los actos de resistencia y su teorización— una actitud contestataria frente al poder absoluto.

Los vasallos delegados del señor (o rey) no fueron ni podían ser, decíamos, un funcionariado profesional. Sin embargo, el proceso de reposicionamiento del rey en la cúspide de la pirámide política estuvo acompañado por la aparición de un nuevo miembro en la estructura social hacia los siglos XII y XIII: la burguesía (en el contexto del renacimiento de las ciudades o burgos).[107] Y una vez más, este nuevo grupo social está relacionado con la creación de interdependencias humanas más complejas. En todo caso, la burguesía habría de desempeñar ese rol de funcionariado que los vasallos no pudieron cumplir.

La explicación podrá parecernos, por momentos, económica, o a veces política, jurídica y, otras, como un asunto de creencias o de estructuras sociales. Pero las transformaciones sociales de este gran periodo histórico que explican el nacimiento de este tiempo extraordinario que nos ha tocado vivir y que llamamos Edad Moderna, así como de cualquier otro periodo, se hallan en las interdependencias humanas, como sostiene Elias. Desde los tiempos más antiguos, a partir del surgimiento de la civilizaciones, ha sido crucial la división del trabajo, el establecimiento de roles y clases sociales, así como los gestos, modales y símbolos para marcar, por un lado, la diferencia social, y al mismo tiempo, la pertenencia y el rango. En la Edad Media, las sociedades europeas no sólo eran desiguales, sino que tenían un ideal de desigualdad. Había un esquema, no de leyes (en el sentido antiguo o moderno de isonomía, de leyes iguales para todos), sino de privilegios (*privata lex*). Los nobles y el clero tenían sus privilegios, y en general cualquier cuerpo o corporaciones también. Incluso cuando florecieron las ciudades, a manera de corporación, y producto de exigencias y luchas, también tuvieron sus privilegios. Las sociedades medievales eran pues sociedades de privilegios, y cuando el rey volvió a ser la cabeza del Estado, una de sus funciones principales fue velar por el respeto de los privilegios.

---

[107] *Ibidem*, p. 313.

Había pues tres estamentos: la nobleza, el clero y el pueblo, como lo dice Adalberón de Laon en su *Poema al rey Roberto el Piadoso*, escrito hacia 1025, en el que primero reconoce a la Iglesia, y luego, cuando hace referencia a los nobles, dice:

> Estos son los guerreros, los protectores de las iglesias, son los defensores del pueblo, de grandes y de pequeños, de todos, garantizando la seguridad del cuerpo entero. La otra clase es la de los siervos. He ahí una raza desdichada de hombres que no posee nada sino al precio de su pena. La casa de Dios, que parece una, está dividida por lo tanto en tres: los que oran (*oratores*), los que combaten (*pugnatores*) y finalmente los que trabajan (*laboratores*).[108]

Los siervos eran personas semilibres, pues recordemos que por influencia del cristianismo la esclavitud prácticamente desapareció durante la Edad Media. Al margen de estas tres clases sociales, Elias identifica los factores que dieron lugar a un nuevo estamento. Nos referimos a la burguesía y, con ella, a las ciudades. En primera instancia, Elias señala el aumento de densidad poblacional. El Imperio Romano, dice, era en realidad un imperio mediterráneo y, por lo tanto, las ciudades antiguas se ubicaron principalmente en ese espacio. Durante la Edad Media, la economía natural y la necesidad de tierra provocaron que se ocupara, como nunca antes, el interior de los territorios europeos. Al crecer las poblaciones, con la premura constante de cubrir sus necesidades, la densidad aumentó, pero ello ocurrió tierra adentro en Europa.[109]

[108] Adalberón de Laon, "Poème d'Adalbéron sur le regne de Robert", en Guizot, François (comp.), *Collection de mémoires relatifs à l'histoire de France*, París, J.-L.J. Brière, 1824, VI, p. 439.

[109] Elias, Norbert, *op. cit.*, p. 362.



En segundo lugar, la desaparición de la esclavitud durante la Edad Media forjó una de las características que distinguen a Occidente, dice Elias. La ausencia de trabajo esclavo provocó el desarrollo del trabajo libre. Es decir, la propia Edad Media fue dando, poco a poco, mayor importancia al trabajo, y eso creó mayores interdependencias humanas. Al margen de los siervos, fue naciendo un nuevo grupo social (la burguesía) con mayor autonomía y poder, y que restó fuerza a los guerreros. En consecuencia, la sociedad y las relaciones entre sus integrantes se fueron haciendo más complejas. Elias incluso plantea la hipótesis sobre el rol que jugó el mundo árabe en todo lo anterior. El mar romano, señala, se convirtió durante la Edad Media en un mar árabe, y dice:

> jamás hasta entonces se había producido en las tierras del interior de Europa una sociedad tan compleja y, con ella, un modo de producción tan diferenciado. Todavía resulta difícil decidir si, en realidad, fue la irrupción árabe la principal responsable de que se iniciara un desarrollo social centrado fundamentalmente en el interior del continente.[110]

A estos elementos (la densidad poblacional al interior, la burguesía y las ciudades), hay que agregar el desarrollo tecnológico (un nuevo arnés, la herradura de hierro, la reutilización del molino de agua, de los caminos empedredos y de los coches de ruedas) que ayudó a cubrir grandes distancias y a conectar territorios más lejanos.[111]

Paulatinamente, los trabajadores se fueron liberando. "Mientras que por un lado aumentaba la circulación monetaria, se desarrollaba la actividad comercial y se incrementaban los ingresos de las clases burguesas y del poder central, disminuían los del conjunto de la nobleza restante", dice Elias.[112] Su peso como clase económica se incrementó. Además, la interdependencia aumentó también: los guerreros se convirtieron en una clase no trabajadora e incurrieron en dependencia de la clase media, hasta que la burguesía se convirtió en la clase dominante.[113] De tal manera que entre los siglos XII y XIII tuvieron lugar las primeras revueltas burguesas y conquistaron sus propios privilegios.

Fueron los burgueses quienes ocuparon la función que los vasallos no pudieron cumplir como administradores profesionales del reino. La burguesía, que habría de definir al mundo moderno, se formó en el medievo; y los guerreros —los caballeros de los que Cervantes se mofa en el *Don Quijote*— eran un mundo aparte de los burgueses, y sin embargo, ambos grupos convivieron. Unos pertenecieron a una economía natural y a una sociedad feudal en la que efectivamente había una urgencia por tener más tierra, pero siempre limitada a la satisfacción de la necesidad. En cambio, los otros, los burgueses, sólo se explican en una sociedad monetaria. Forman parte del afán capitalista de la Edad Moderna —dice Elias— de acumular más propiedades. Y también —podríamos agregar— forman parte del afán liberal de la modernidad. "Durante buena parte de la Edad Media, la forma esencial de la propiedad no es la propiedad del dinero, sino la propiedad del suelo", señala Elias, y lo contrasta, pues sólo posteriormente apareció "por

110 *Ibidem*, pp. 365 y 366.
111 *Ibidem*, pp. 360 y 361.
112 *Ibidem*, p. 320.
113 *Ibidem*, p. 364.

primera vez una clase social especializada en el comercio y cuyo afán se orienta a conseguir más dinero merced a un trabajo incansable".[114]

La burguesía ascendió no sólo en términos económicos, políticos y sociales, sino también administrativos, ocupando toda clase de cargos. En los reinos se creó la administración asalariada, estable y profesional que se requería. Incluso, por méritos, la burguesía fue alcanzando una nueva nobleza, a diferencia de los guerreros, cuya nobleza era meramente hereditaria (dando lugar así a la distinción entre la *noblesse* de espada y la *noblesse* de toga). Surgidos del tercer estamento (del pueblo), los burgueses se convirtieron en grandes pensadores, en funcionarios y en consejeros al servicio del reino, interesados en la estabilidad y la paz del Estado. Un ejemplo de esta clase de pensador burgués, ya en la Edad Moderna, es el francés Jean Bodin, autor de *Los seis libros de la República*, en donde defiende la soberanía como un poder absoluto en manos del rey: "la soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república", reza su célebre definición.[115]

Con este panorama, y planteado desde esta perspectiva, "todo este periodo, la Edad Media y la Edad Moderna", dice Elias, "puede considerarse como una sola época, como una gran «Edad Media». Y también es muy importante ver que la Edad Media, en el sentido estricto de la palabra, no es aquel «bosque petrificado» del que se habla a menudo, sino que se daban en ella… fases de expansión, división progresiva del trabajo, transformaciones y revoluciones sociales".[116] Se trata, en suma, de un mismo hilo de transformaciones sociales, y la diferencia —indica Elias— se halla en que en la Edad Moderna el desarrollo social ha sido más rápido.[117]

En conclusión, en un primer momento de la Edad Media las interdependencias humanas se hicieron menos complejas provocando un retroceso civilizatorio. La complejidad de las interdependencias se hizo evidente, por ejemplo, en la regulación jurídica del comportamiento y de las relaciones humanas. Muchas veces se pretende, en este sentido, estudiar y entender el derecho medieval (o antiguo o moderno) a partir del análisis de las instituciones jurídicas aisladamente sin comprender que el (pobre) grado de desarrollo jurídico estuvo condicionado por la (pobre) complejidad de las interdependencias. El grado de desarrollo de la economía medieval se explica del mismo modo: menor interdependencia, menor economía monetaria, mayor economía natural, mayor autarquía económica y política, y mayores

114 *Ibidem*, pp. 351 y 352.

115 Bodin, Jean, *Les six livres de la République*, 1576, libro I, capítulo VIII.

116 Elias, Norbert, *op. cit.*, pp. 366 y 367.

117 *Ibidem*, p. 367.

fuerzas centrífugas. En pocas palabras, ello se tradujo en menos civilización. Una menor civilización que se manifiesta no sólo en el derecho, la economía o la política. La menor complejidad de las relaciones humanas se manifiesta también —diría Elias— en la rusticidad y salvajismo de ellas: mayor violencia, mayor rudeza en los hábitos, mayor tosquedad en los modales y mayor pobreza en la higiene. O bien en formas de interdependencia más complejas y menos bárbaras: autocontrol en el uso de la violencia, autocontrol en los modales y hábitos; en suma, artificiosidad en el ser humano.[118]

Debemos evitar correr el riesgo de los falsos antagonismos. La Edad Media, enemiga de la Edad Moderna. "La cárcel medieval", dice Carlos Fuentes, "estaba fabricada con las piedras del geocentrismo y la escolástica: dos visiones jerárquicas".[119] Y añade en otra lugar: "Cervantes, el comediante de la imaginación humana, envía a don Quijote fuera de su espacio —la aldea anónima de La Mancha— que es el espacio limitado y seguro de la Edad Media, al vasto espacio del renacimiento: los caminos abiertos del «valiente mundo nuevo». Allí, don Quijote descubre con dolor y alegría también que el espacio del mundo ha cambiado para siempre".[120]

En resumen, a mayor complejidad, mayor civilización, y también, por ejemplo, mayor desarrollo de formas jurídicas más complejas. Así, en un segundo momento de la Edad Media, tuvo lugar un progreso civilizatorio determinado por la intensificación de las interdependencias mucho más elaboradas que redundaron en transformaciones sociales. A eso se refiere Elias cuando sostiene que la Edad Media y la Edad Moderna conforman una sola gran edad. Sólo visto así, resulta obvio que las transformaciones sociales que crearon la Edad Moderna en realidad se gestaron en la Edad Media. Se suele creer, erróneamente, que la Edad Moderna se inventó a sí misma, que rompió con la Edad Media y que el medievo fue un periodo vacío y prescindible de la historia. Pero, como bien señala Álvaro Matute, siempre "un cambio de época se va gestando en el seno de la que está por concluir".[121]

---

[118] Un panorama muy detallado puede encontrarse en Bart, Jean, *Histoire du droit privé: de la chute de l'Empire romain au XIXe siècle*, París, Montchrestien, 1998. Lo anterior en cuanto al derecho privado medieval. En lo que respecta al derecho público, véase la obra de Sueur (citada anteriormente), que aunque estudia los siglos XV a XVIII, hace un inevitable recorrido por las concepciones del derecho público medieval que de nueva cuenta fueron robusteciéndose poco a poco, particularmente a lo largo de la Baja Edad Media.

[119] Fuentes, Carlos, "Espacio y tiempo del nuevo mundo", en Fuentes, Carlos, *Valiente mundo nuevo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 50.

[120] *Ibidem*, p. 53.

[121] Matute, Álvaro, *A partir de 1914*, conferencia grabada el 23 de abril de 2014, UNAM. Formó parte del ciclo "El historiador frente a la historia 2014. Temas del siglo XX", que se

Hablemos, pues, de esa tradición medieval que es la escolástica, tradición a la cual Francisco Suárez perteneció. A continuación, explicaremos qué es, cuáles son sus rasgos esenciales, e intentaremos determinar si en verdad era enteramente premoderna, y en qué medida logró insertarse en el análisis de los problemas surgidos de los tiempos modernos.

2. *La escolástica y la escolástica jurídica*

La escolástica suele estar asociada a la recuperación de las obras de la antigüedad clásica y a su conciliación con el mundo cristiano medieval. Sin embargo, también suele estar ligada a connotaciones negativas. A la escolástica se le achaca, a menudo, un espíritu viejo, en particular cuando se le compara con el ánimo de la Edad Moderna. Más que una fuente del conocimiento (como sin duda lo fue en sus inicios), la escolástica fue considerada, con el paso del tiempo, como un obstáculo para el intelecto. Terminó por encarnar, para muchos, un afán completamente opuesto al de la Edad Moderna.

Así lo juzgó, por ejemplo, Justo Sierra, en su discurso inaugural de la Universidad Nacional Autónoma de México, en 1910, en el que contrastaba el carácter de la nueva universidad que se estaba fundando con el carácter de la vieja universidad, ni más ni menos que escolástica, y que se había mantenido viva en nuestro país hasta tiempos relativamente recientes, en plena Edad Moderna. La escolástica estuvo presente más allá de las fronteras europeas. En los virreinatos españoles de América (como el de la Nueva España), las universidades fueron creadas a la imagen de las universidades de la metrópoli. La Real y Pontificia Universidad de México fue fundada en 1551 y operó bajo el mismo sistema escolástico hasta el siglo XIX, como reflejo de una anacronía, según Justo Sierra, quien denunciaba el psitacismo y el carácter verbalista de la vieja escuela:

> Era la palabra y siempre la palabra latina, por cierto, la lanzadera prestigiosa que iba y venía sin cesar en aquella urdimbre infinita de conceptos dialécticos: en las puertas de la Universidad, podíamos decir de las universidades, hubiera debido inscribirse la exclamación de Hamlet: "Palabras, palabras, palabras"…, donde explicaban densos problemas teológicos, canónicos, jurí-

llevó a cabo en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, disponible en: *http://descargacultura.unam.mx/app1#categoriasAPP1* (consultado el 15 abril de 2015).

dicos y retóricos, resueltos ya, sin revisión posible de los fallos, por la autoridad de la iglesia.[122]

Pero ¿qué decir, entonces, de la Universidad de La Sorbona, de la Universidad de Oxford o de la Universidad de Salamanca? La crítica de Justo Sierra es, en gran medida, atinada. Pero también es necesario matizarla. Podríamos decir que Francisco Suárez, un hombre que pertenció a esa tradición escolástica y, por lo tanto, medieval, fue sin embargo un hombre moderno por igual. Sería imposible concebir a la escolástica española fuera de un contexto humanista y renacentista, o despreocupada de los grandes problemas de su tiempo; por el contrario, estuvo muy enraizada en el Siglo de Oro y en el mundo cervantino y, por lo tanto, moderno. Ello se hace patente, como veremos más adelante, en los temas mismos que abordó la escolástica española.

La escolástica general tuvo un periodo de auge durante el siglo XIII, particularmente con Tomás de Aquino. Y un periodo de decadencia entre los siglos XIV y XV, que fue interrumpido temporalmente por el florecimiento de la escolástica española de los siglos XVI y XVII.

La escolástica, como dijimos anteriormente, suele entenderse como una conciliación del legado de la filosofía de la antigüedad con la fe cristiana. Sin embargo, esta apreciación —como veremos— es también muy limitada. Yves Mausen indica que más que una conciliación, la escolástica es un método racional de explicación y de concordancia de los textos que organiza a toda investigación.[123]

Normalmente se ha puesto énfasis en cómo, por ejemplo, la escolástica rescató el pensamiento aristotélico (piénsese en lo que ocurrió con la teoría de las causas), para adaptarlo al cristianismo y explicar así la existencia de Dios. Pero, en efecto, más que un asunto de conciliación, la escolástica es una cuestión metodológica.

La escolástica se desarrolló a partir del método dialéctico, y se basó en el argumento de autoridad.[124] La dialéctica es un método de distinciones,

---

[122] Sierra, Justo, *Discurso inaugural de la Universidad Nacional de México*, México, UNAM, 2004, pp. 25 y 26.

[123] Mausen, Yves, "Scolastique juridique", en Alland, Denis y Rials, Stéphane, *Dictionnaire de culture juridique*, París, Quadrige-Lamy-PUF, 2003, p. 1394.

[124] En este respecto, son notables los textos tanto de Rolando Tamayo y Salmorán como de Yves Mausen a propósito de esa metodología. Yves Mausen aborda la metodología escolástica de manera breve, pero densa en la voz "Scolastique juridique" (véase Mausen, Yves, *op. cit.*, pp. 1394-1398). En cuanto a Rolando Tamayo y Salmorán, él consagra un capítulo a la metodología de los glosadores y comentadores, y en otro capítulo muestra esta meto-

divisiones y oposiciones. Platón —por ejemplo— plantea que para llegar al conocimiento es necesario un ejercicio basado en el diálogo que, a fuerza de ir y venir en la palabra, abre el camino hacia las ideas. En los diálogos de Platón, vemos a Sócrates distinguiendo en todo tiempo una cuestión en dos aspectos y, sucesivamente, dividirlo de nuevo en dos, interpelando, arrojando luz, encontrando contradicciones en el interlocutor, para redirigir el rumbo y desvelar la cuestión abordada. Por ejemplo, en el *Banquete* divide el amor en una Venus celestial y una carnal, y la última en una erótica y otra reproductiva, y así sucesivamente.

A diferencia de Platón, Aristóteles refutará esta acepción e identificará a la dialéctica como una lógica de lo probable o de la apariencia. La Edad Media identificará, en cambio, la dialéctica con la lógica general. Y Hegel hará renacer el término, pero ahora como síntesis de los opuestos.

La concepción platónica de la dialéctica no hace referencia al diálogo como una forma de crear verdades (pues no se trata de verdades "consensuadas", es decir, la verdad no es un asunto de consenso), sino al poder del diálogo para hallar la verdad. Es un camino para ascender, por medio de las divisiones y las oposiciones, pasando por lo múltiple, a las esencias de las cosas.

Veremos, por lo tanto, a los estudiosos medievales, en su afán por el conocimiento, haciendo constantemente distinciones, categorías y definiciones, a la manera de los antiguos.

Rolando Tamayo y Salmorán subraya, por otro lado, el papel que jugó el otro elemento que hemos mencionado: la autoridad. Y, al respecto, señala que el método escolástico

> presupone la autoridad de ciertos libros en tanto que corpus completo y consistente de doctrina. Pero, paradójicamente, este método también supone la existencia de lagunas y contradicciones en el texto. El objetivo fundamental de este método consiste en hacer una *summa* del texto, integrando las *lacunae* y resolviendo las *contradictiones*. El método escolástico, *i. e.*, la dialéctica, logró la conciliación de los opuestos.[125]

---

dología a través del ejemplo, traducción y comentarios de los textos de Bártolo y Baldo a propósito del derecho natural. Véase Tamayo y Salmorán, Rolando, *Los publicistas medievales y la formación de la tradición política de Occidente*, México, UNAM, 2005. En particular, capítulos VI, "El renacimiento de la jurisprudencia", y VIII, "Jurisprudencia medieval y formación de la teoría política".

[125] Tamayo y Salmorán, Rolando, *Los publicistas medievales y la formación de la tradición política de Occidente*, *cit.*, p. 143.

Una obra considerada como un *corpus* consistente de doctrina es, por excelencia, la Biblia. En el terreno jurídico, lo mismo ocurrirá con el Corpus Iuris Civilis. Más aún, igual sucederá con algunas obras producto de la misma escolástica, por ejemplo, la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. Es decir, los seguidores de Tomás de Aquino, como Suárez, vieron en la *Suma* también un "corpus completo y consistente de doctrina".

Las afirmaciones contenidas en estas obras serían tenidas como verdaderas e incuestionables, dogmas que, ante posibles lagunas del propio corpus, obligaron a los escolásticos a realizar ejercicios de gimnasia intelectual para resolver y colmar esos vacíos.

El argumento de autoridad gozará aquí de un lugar privilegiado. Si lo *dice* la Biblia, la *Metafísica*, el Digesto o la *Suma*, se tendrá por cierto. Y ahí mismo encontraremos la debilidad y el fundamento de la crítica lanzada en contra de la escolástica. Para los opositores de la escolástica, es un error considerar las premisas de la Biblia o del Digesto como verdades necesarias. Y no se equivocan. No hay, en efecto, razón para ello. A menos que creyéramos que Justiniano recibió el Corpus Iuris Civilis de manos divinas. Sólo si el Digesto (o la Biblia) hubiera sido escrito realmente por Dios, entonces no dudaríamos la posibilidad de que las premisas son, realmente, verdades necesarias. Pero resulta dudoso, por no decir imposible.

De entre los escolásticos, quizá el más importante sea —por la talla de su talento— Tomás de Aquino. Nuestra admiración es confesa, pero también debemos de reconocer algunos reparos. Tomás de Aquino no ingresa en lo desconocido, o, dicho de otro modo, no empieza la reflexión con el afán de descubrir un conocimiento; su mecánica es la opuesta, pues al partir de la fe, sabe de antemano lo que quiere concluir. Tiene un ánimo de justificación racional, lo cual contradice la esencia del conocimiento racional que él mismo defiende. Pues parte, digámoslo una vez más, de premisas que se tienen por verdades necesarias. Encontramos, así, en los escolásticos, discusiones que, para nuestros ojos modernos, pueden parecer bizantinas. Suárez puede, por ejemplo, partir de alguna referencia a la obra de Tomás de Aquino y después especular que Dios "quiere" esto, pero no "desea" aquello, con fundamento en tal o cual autoridad, y arribar finalmente a una conclusión.

Todas estas críticas hechas en contra de la escolástica están fundadas. Pero es innegable, por otro lado, la solidez intelectual de Tomás de Aquino. Sería un error monumental restar valor a las fuentes de la escolástica (Platón, Aristóteles, Justiniano) por el simple hecho de haber sido consideradas por los escolásticos como verdades necesarias, o, más aún, restar importancia a los intérpretes de esas fuentes (es decir, a los propios escolásticos, como Tomás de Aquino). Y sería peor que, por las discusiones bizantinas,

se despreciaran otras de sus discusiones, más bien rigurosas y luminosas. El valor de esas aportaciones, específicamente las de Suárez, es lo que pretenderemos mostrar al lector.

Rolando Tamayo y Salmorán e Yves Mausen describen de manera similar la metodología escolástica, que consta de cuatro partes o movimientos.[126] Tamayo y Salmorán señala que se presenta: *1)* la determinación de un caso previsto —por ejemplo— por el Corpus Iuris; *2)* la selección de textos y la resolución de contradicciones; *3)* la obtención de generalizaciones, y *4)* la presentación de los problemas que luego serán discutidos. El objetivo, dice Tamayo y Salmorán, es superar los opuestos y las contradicciones, lo cual nos lleva, o regresa, al terreno de la dialéctica.[127]

En cuanto a Yves Mausen, él afirma que el planteamiento escolástico clásico "procede en cuatro movimientos: la presentación y la discusión de los argumentos y contraargumentos, la solución, la crítica de los argumentos que la contradecían".[128]

La forma en cómo los escolásticos organizan sus textos da muestra de una estructura intelectual muy concreta y original. En la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, de manera sistemática, encontraremos una misma disposición. La *Suma* se divide en tres partes.[129] Cada parte se subdivide en cuestiones, y éstas, en artículos. Cada artículo está integrado por cuatro elementos. Son los siguientes: *1)* el planteamiento del problema ("*Utrum*…", "Si…" , por ejemplo, "Si Dios existe"); *2)* la disputa o presentación dialéctica de los argumentos, primero los que están en contra de la tesis que Tomás de Aquino afirmará ("*Videtur*…", "Parece que…", "Parece que Dios no existe")[130] y luego los argumentos a favor tomados de alguna autoridad ("*Sed contra*…", "Por el contrario…"); *3)* el cuerpo del artículo que es la respuesta en sí misma que da Tomás de Aquino ("*Respondeo*…", "Respondo que…"); y *4)* la réplica

[126] Ambos, Tamayo y Salmorán y Mausen, destacan también el uso sistemático de la *distinctio* y de la *quoestio*. Véase Mausen, Yves, *op. cit.*, p. 1396. Y véase Tamayo y Salmorán, Rolando, *Los publicistas medievales y la formación de la tradición política de Occidente*, *cit.*, p. 143.

[127] Tamayo y Salmorán, Rolando, *Los publicistas medievales y la formación de la tradición política de Occidente*, *cit.*, p. 144.

[128] Mausen, Yves, *op. cit.*, p. 1395.

[129] Curiosamente, la segunda parte, en particular, se compone a su vez de dos partes: la *prima secundae* (primera parte de la segunda parte) y la *secunda secundae* (segunda parte de la segunda parte). Se suelen citar, respectivamente, de este modo: "Ia, IIae" y "IIa, IIae".

[130] En algunas traducciones va precedida por la palabra "objeciones" o "dificultades", agregada por el editor o traductor.

a cada uno de los argumentos que se señalaron en contra (la respuesta al *Videtur* antes mencionado).[131]

Al citar la *Suma*, tradicionalmente se señala la parte, la cuestión y el artículo. Por ejemplo, en la primera parte de la *Suma*, en la cuestión segunda, artículo tres (es decir, *S. t.*, Ia, 2, 3), sobre la duda de "Si Dios existe o no", Tomás de Aquino dice (en palabras resumidas):

> *Parece que* Dios no existe pues todo lo que existe en el mundo encuentra su ser en otros principios, y suponiendo que Dios no existe, lo que es natural encuentra su principio en la naturaleza, mientras que lo que es intencionado se encuentra en la voluntad humana, así pues, no hay necesidad alguna de acudir a la existencia de Dios. *Por el contrario*, está lo que se dice en la persona de Dios: 'Yo soy el que soy' (Éxodo, 3, 14). *Respondo que* la existencia de Dios puede probarse de cinco maneras distintas: 1) Todo lo que se mueve necesita ser movido por algo más, éste por aquél, y aquél, a su vez, por otro, pero este proceder no se puede llevar indefinidamente, porque no se llegaría al primero que mueve, y así no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que por el primer motor. Por lo tanto, es necesario llegar a aquel primer motor al que nadie mueve. En éste, todos reconocen a Dios. 2) Encontramos que en el mundo sensible hay un orden de causas eficientes. En las causas eficientes no es posible proceder indefinidamente, pues en todas las causas eficientes hay orden: la primera es causa de la intermedia; y ésta, sea una o múltiple, lo es de la última. Si se quita la causa, desaparece el efecto, si en el orden de las causas eficientes no existiera la primera, no se daría tampoco ni la última ni la intermedia. Es necesario admitir una causa eficiente primera. Todos la llaman Dios. 3) Encontramos que las cosas pueden existir o no existir. Si todas las cosas llevan en sí mismas la posibilidad de no existir, hubo un tiempo en que nada existió. Pero si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, puesto que lo que no existe no empieza a existir más que por algo que ya existe. Si nada existía, es imposible que algo empezara a existir. Luego es preciso algún ser necesario cuya causa de su necesidad no esté en otro, sino que él sea causa de la necesidad de los demás. Todos le dicen Dios. 4) Encontramos que la bondad, la veracidad, la nobleza y otros valores se dan en las cosas. Hay algo, por tanto, que es muy veraz, muy bueno, muy noble, y en consecuencia es el máximo ser, pues las cosas que son suma-

[131] En algunas traducciones va precedida por las palabras "respuesta a las objeciones" o "soluciones", agregadas por el editor o traductor. Cada réplica inicia con "*Ad*…" ("*Ad primum*…", es decir, "Al primer argumento hay que decir que…"). Por ello, para las citas, las referencias a estas réplicas suelen hacerse con la abreviatura "*ad*." y el número correspondiente. Por ejemplo, *S. t.*, Ia, IIae, 90, 3, ad 2. (Es la primera parte de la segunda parte de la *Suma Teológica*, cuestión 90, artículo 3, *ad secundum*, es decir, la respuesta 2 [dicho de otro modo, la réplica a la objeción planteada en el *Videtur* segundo]).

> mente verdaderas, son seres máximos, así como el fuego, que es el máximo calor, es causa de todos los calores, del mismo modo hay algo que en todos los seres es causa de su existir, de su bondad, de cualquier otra perfección. Le llamamos Dios. 5) Todos los cuerpos naturales están en movimiento y tienen un fin preciso, sin embargo estos cuerpos carecen de inteligencia, y el dirigirse hacia un fin es propio de la inteligencia, por lo tanto, existe un ser inteligente que guía a todos los cuerpos naturales hacia su fin, como la flecha guiada por el arquero. Le llamamos Dios. *A la objeción, hay que decir que* dado que la naturaleza obra por un determinado fin a partir de la dirección de alguien superior, es preciso que todo sea reducido a algún primer principio inmutable y absolutamente necesario, tal como ha sido demostrado.

Si bien hemos hablado de la escolástica general, también podríamos hablar ahora de la existencia, en lo particular, de una escolástica "jurídica". Yves Mausen afirma que si en principio optamos por entender a la escolástica como ejercicio de conciliación, entonces estaremos haciendo referencia a aquellos pensadores medievales que recuperaron las obras filosóficas para armonizarlas con la teología cristiana. En este mismo sentido, señala Mausen, la escolástica "jurídica" comprendería, por su parte, la labor de los juristas medievales que rescataron el derecho romano para armonizarlo con el mundo que les tocó vivir. Esos juristas medievales son los que hoy conocemos como los glosadores y los comentadores.[132] Si, en cambio, entendemos la escolástica como una metodología, entonces la escolástica jurídica igualmente puede concebirse como la metodología aplicada a la interpretación de las fuentes jurídicas.

Esto obliga a hablar, aunque sea brevemente, de las fuentes que fueron objeto de las principales discusiones jurídicas de la Edad Media. Como ya lo señalamos antes, lo que conocemos como derecho romano es en realidad, y en gran parte, producto de un trabajo de recopilación y reformulación del derecho. Mucho de lo que sabemos del derecho romano es gracias al Corpus Iuris Civilis. Y cuando estudiamos o hablamos de derecho romano, muchas veces estamos haciendo referencia —con algunas excepciones— a ese *corpus*.

El Cuerpo del Derecho Civil romano es un conjunto de obras jurídicas publicadas en Constantinopla —a partir del año 529 d. C.— por Justiniano, emperador romano de Oriente, y cuya tarea encomendó a Triboniano para liderar las comisiones encargadas de ello. Es una recopilación del derecho que durante siglos se fue instituyendo para todo el imperio, y es, a la vez, una reformulación del mismo.

---

[132] Mausen, Yves, *op. cit.*, pp. 1394-1398.

El Corpus Iuris Civilis está compuesto por el Código, el Digesto, las Instituciones y las Novelas. El Código es una recopilación de leyes dictadas por los emperadores (conocidas como "constituciones"). El Digesto es una recopilación de citas de los grandes juristas romanos. Las Instituciones son un texto para la enseñanza del derecho dirigido a estudiantes. Y las Novelas son las recopilaciones de las constituciones dictadas por Justiniano con posterioridad a la publicación del Código (es decir, las Novelas son literalmente las "nuevas" constituciones).

El Corpus fue publicado en forma de *codex* ("código"), *codices* en plural, es decir, hojas unidas por un costado en forma de libro. Anteriormente los textos eran presentados a manera de "volumen", esto es, en rollos, pero a partir del siglo III los *codices* se popularizaron.[133] Cada obra está dividida en libros y subdivididos en títulos, fragmentos y párrafos. Por ejemplo, C. 1, 14, 4. (que señala: "Es un propósito digno de la majestad de quien reina que el emperador se declare, él mismo, sometido a la ley, pues nuestra autoridad depende del derecho") nos remite al Código, libro 1, título 14, fragmento 4.

El Código se elaboró en 529, pero una nueva versión fue publicada —que es la que conocemos— en 534. El Digesto y las Instituciones se publicaron en 533. Las Novelas fueron apareciendo sucesivamente, luego de la creación del Código, en varias versiones, como la del año 555.

Aunque en el Imperio Romano de Oriente no se hablaba latín, sino griego, por la naturaleza de la obra —que hacía referencia al esplendor del derecho de aquel antiguo Imperio Romano que abarcaba Oriente y Occidente—, el Corpus Iuris Civilis fue publicado en latín (en cambio, las Novelas sí fueron publicadas en griego).

El Corpus fue publicado, como hemos visto, en la Edad Media, y no en Roma, sino en Oriente. No en una cultura pagana y politeísta, sino cristiana; además, helenizada, y que, por lo tanto, no hablaba latín, sino griego. Por estas razones, constituye un error creer que la obra de Justiniano es una mera recopilación. Tratándose de un contexto tan lejano, el Corpus es una auténtica reformulación del derecho romano. Habiendo sido publicado en Constantinopla, una vez que Roma había caído, y con el proceso de pérdida del legado de la antigüedad ya en marcha, por lo tanto no sería verdaderamente difundido en Europa sino hasta su redescubrimiento.

La denominación Corpus Iuris Civilis se dio a partir del siglo XVI para distinguirlo del Corpus Iuris Canonici. Por lo tanto, "civil", en este caso, no debe entenderse del mismo modo en que decimos civil, penal o mercantil;

[133] Carbasse, Jean-Marie, *Manuel d'introduction historique au droit*, 3a. ed., París, Puf, 2009, p. 48.

tampoco para distinguirlo —dentro del derecho romano— del derecho honorario (también llamado derecho pretoriano, pues emanaba del pretor, un derecho más flexible e innovador, a diferencia del civil, que era ritualista y formal, en principio reservado a los *cives*: los ciudadanos); sino "civil" por oposición a la recopilación del derecho canónico.

Como dijimos antes, salvo ciertas excepciones, en Europa desapareció —casi por completo— la filosofía y el derecho de la antigüedad. En el proceso de recuperación, Tomás de Aquino, por ejemplo, sería esencial en la reinserción de Aristóteles en Europa. En cuanto al derecho romano, éste renacerá en lo que hoy es Italia hacia el siglo XI, con la fundación de la Universidad de Bolonia. Ése sería el inicio de la escolástica jurídica.

La escolástica jurídica y la escolástica general deben comprenderse en el contexto del nacimiento de una institución que, también, es por excelencia medieval: la universidad. En nuestro país, hay una amplia literatura al respecto, por lo cual bastará con referir al lector a la variedad de obras que Rolando Tamayo y Salmorán ha escrito de manera brillante sobre las universidades y los juristas medievales.[134] Quizá sólo será necesario recordar los grupos más importantes de pensadores que se formaron en torno a la escolástica jurídica: los glosadores, los comentadores y los humanistas.

Al redescubrirse el derecho romano en Italia, en el siglo XI, surgió un primer grupo de estudiosos —liderados por Irnerio—, que se dedicaron profusamente a su estudio, particulamente en la primera universidad de la historia occidental: la Universidad de Bolonia (al menos, la primera en el sentido actual de la palabra). "En esa época, la enseñanza se reducía en buena parte", según señala Carbasse, "al estudio de la gramática. Los maestros enseñaban gramática a partir de algunos grandes textos literarios, *leídos* y explicados palabra a palabra. La *lectura* era a la vez lectura y lección; en suma, una lectura comentada".[135]

El primer gran maestro fue Irnerio (Irnerius, una forma latinizada de Werner o Garnier), gramático y juez de Bolonia, que estudió con interés y "leyó" a sus alumnos los textos de Justiniano.[136] Enseñó al menos hasta 1125 y dejó cuatro discípulos (los "cuatro doctores" de Bolonia: Martinus, Bulga-

---

134 Véanse en particular tres obras de Tamayo y Salmorán. En primer lugar, *La universidad, epopeya medieval*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1987. En segundo lugar, *El derecho y la ciencia del derecho. Introducción a la ciencia jurídica*, Mexico, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1986. Y en tercer lugar, *Los publicistas medievales y la formación de la tradición política de Occidente*, citado ya anteriormente.

135 Carbasse, Jean-Marie, *op. cit.*, p. 124.

136 *Idem*.

rus, Hugo y Jacobus). Este primer grupo de estudiosos forjaron un método propio de trabajo: la glosa (de ahí que los identifiquemos como los glosadores). Al leer y comentar el texto en cuestión, el profesor glosaba; había glosas interlineales (entre los renglones del texto) y glosas marginales (al margen del texto); glosas redactadas (por el maestro mismo) y glosas reportadas (por un escucha); acompañadas de una inicial (por ejemplo W. para Wernerius, es decir, Irnerio).[137] Una compilación y organización de las glosas fue emprendida en la Gran Glosa de Accursio entre 1220 y 1234: el texto de Justiniano al centro, en dos columnas, y las glosas alrededor.[138] El método de la glosa, explicando el sentido literal de las palabras, inevitablemente se agotó, después de siglo y medio, hacia la muerte de Accursio en 1260.[139]

El hecho de que los glosadores estudiaran el derecho romano no implicó que se desvincularan de los problemas propios de su tiempo. Sin embargo, su énfasis estuvo en hallar el sentido original del texto. Hacia mediados del siglo XIII, surgió en Orleáns (Francia), un nuevo grupo de romanistas interesados en llevar a cabo interpretaciones más libres: los comentadores. Sus obras se titulaban "comentarios" (*commentaria*) o "tratados" (*tractatus*).[140] Y su método fue distinto. Reagrupaban una diversidad de textos del Corpus Iuris Civilis sobre un mismo tema para identificar las concordancias y discordancias y, así, proponer una solución.[141] "Es éste ni más ni menos que el método escolástico", dice Carbasse, "propuesto por Graciano en su *Decreto* [del derecho canónico]. En el siglo XIII, Tomás de Aquino, que enseña teología en París, llevará la escolástica a su apogeo, gracias a la dialéctica aristotélica".[142]

La escuela de Orleáns (su escuela de derecho) terminó por eclipsar a Bolonia. No obstante, en el siglo XIV se introdujo el método de los comentadores orleanenses en Bolonia y se produjo una renovación en la escuela jurídica italiana.[143] Entre los comentadores podemos encontrar, pues, dos grupos, el *mos gallicus* y el *mos italicus*. Bártolo de Sassoferrato (1313-1357) fue el más grande jurista medieval y llevó al *mos italicus* al mayor de los prestigios. Con Bártolo y sus discípulos (en particular Baldo de Ubaldi), el "modo" o método italiano fue aún más libre y más creativo que la escuela de Orleáns,

137 *Ibidem*, p. 127.
138 *Ibidem*, p. 128.
139 *Idem*.
140 *Ibidem*, p. 135.
141 *Ibidem*, p. 138.
142 *Idem*.
143 *Ibidem*, p. 139.

con intereses muy diversos y con preocupaciones propias de su época. Para Bártolo, si bien el Corpus era la fuente por excelencia, "todo tema era apropiado para él: el duelo judicial (*Tractatus de pugna*), el gobierno de las ciudades (*Tractatus de regimine civitatis*), el derecho del agua (*Tractatus de fluminibus* o *Tractatus Tyberiadis*), el problema de la tiranía (*Tractatus de Tyranno*), etcétera. Hay que decir también", agrega Carbasse "que Bártolo practicó igualmente el género de las *quaestiones disputatae*".[144]

Para el siglo XVI, la escuela italiana pierde su carácter creativo, entra en crisis y no hace sino repetir las enseñanzas de Bártolo y de sus discípulos.[145] De hecho, no es una crisis exclusiva de los estudiosos del Corpus Iuris Civilis, sino que también se extiende a los estudiosos del Corpus Iuris Canonici: se repiten y se alejan cada vez más de las fuentes. Es así como, a su vez, resurge la escuela francesa, pero ahora en el marco de la Edad Moderna y, en particular, del Renacimiento. A los integrantes de este último *mos gallicus* son los que conocemos como los humanistas. Rechazan —como señala Carbasse— las libertades que se tomó la escuela jurídica italiana y proponen un estudio "más científico" del derecho romano: un estudio a la vez filosófico, gramático, lógico e histórico.[146]

Si la escolástica jurídica vivió este nuevo impulso en Francia, la escolástica general (teológica, si se quiere) experimentó también una renovación. En este último caso, tuvo lugar en España con la segunda escolástica o escolástica tardía, también en tiempos del humanismo.

La recepción del derecho romano en los sistemas jurídicos de las futuras naciones de la Europa continental fue determinante en la configuración de Occidente, tanto en términos políticos como jurídicos y sociales. El Corpus Iuris Civilis fue casi siempre el punto de partida en las discusiones medievales sobre el ejercicio y los límites del poder de los reyes. Incluso Tamayo y Salmorán señala que

> los ideales políticos de la humanidad son un conjunto de doctrinas cuyos principios, dogmas y objetivos son parte de la tradición jurídica de Occidente, herencia de la jurisprudencia romana y que la jurisprudencia medieval no fue únicamente la ciencia de la aplicación e interpretación del derecho sino, también, la única teoría coherente del Estado [durante la Edad Media.[147]

144 *Ibidem*, p. 140.

145 *Ibidem*, p. 143.

146 *Ibidem*, pp. 143 y 144.

147 Tamayo y Salmorán, Rolando, *Los publicistas medievales y la formación de la tradición política de Occidente*, *cit.*, p. 21.

Hemos dicho antes, con base en Norbert Elias, que las transformaciones sociales y la historia no deben ser explicadas solamente a través del estudio aislado de las instituciones. El grado de desarrollo del derecho privado se debe al grado de complejidad de las interdependencias humanas. Sin embargo, el impacto también se da a la inversa: el derecho romano —más allá de la importancia que ofrece para el derecho público, la teoría política y el ejercicio mismo del poder— fue una referencia fundamental en el devenir del derecho privado, incidiendo por lo tanto en la regulación jurídica de las relaciones entre particulares. Por ejemplo, el matrimonio, durante la Edad Media, por influencia de la Iglesia, se convirtió en un sacramento sometido al consentimiento, no de los contrayentes (menos todavía de la futura esposa), sino de los padres. Con la recuperación del derecho romano, poco a poco se impuso la concepción romana del matrimonio como contrato y, por ende, se hizo necesario el consentimiento de los contratantes, y con ello, aunque incipientemente, la voluntad de la mujer, algo que forma parte de nuestras concepciones modernas.

Si en el terreno económico, como sostiene Elias, la influencia es recíproca entre la interdependencia humana y el uso del dinero (a mayor interdependencia, mayor necesidad del dinero, y al mismo tiempo, a mayor uso del dinero, aún más interdependencia),[148] podríamos decir que no fue sino el incremento de la complejidad de las relaciones humanas lo que desarrolló e hizo más complejo el derecho de la Edad Media. Y a la vez, esta regulación jurídica de las relaciones humanas (es decir, el derecho medieval nutrido por el derecho romano) incidió en el desarrollo de las interdependencias de la época. La transformación del matrimonio (de sacramento a contrato) es apenas un ejemplo de ello. En efecto, el derecho romano modeló el derecho medieval y, por lo tanto, modeló las relaciones sociales, pero esa recepción sólo fue posible por la existencia de sociedades más complejas, que requerían formas de regulación igualmente complejas. Pensemos en el caso de la propiedad y comparemos tan sólo, por una parte, las nociones sobradamente rudimentarias que poseían los pueblos germanos sobre las relaciones entre personas y cosas con, por otra parte, la concepción mucho más desarrollada del derecho romano reintroducida por los escolásticos. Las transformaciones del derecho medieval —y del derecho de cualquier época— debe entenderse en los términos propuestos por Elias para explicar las transformaciones sociales, es decir, a partir de la complejidad en las concepciones y en las interdependencias humanas.

---

148 Elias, Norbert, *op. cit.*, p. 358.

En todo caso, la labor de los escolásticos jurídicos —practicantes y estudiosos del derecho— habría de ser esencial en la recepción del derecho romano durante la Edad Media y, a la postre, en el desarrollo del derecho moderno.

De manera ya muy tardía, cuando la escolástica general se pretendía agonizante, sobrevino un segundo impulso: la escolástica española. Abordaría, ciertamente, asuntos teológicos, pero no sólo eso, de igual modo se concentró en el estudio de asuntos jurídicos. En este sentido, Francisco Suárez no fue estrictamente hablando un escolástico jurídico, como Irnerio o Bártolo, sino un teólogo cuyas reflexiones desbordaron el terreno de lo estrictamente religioso.

Ahora bien, ¿de verdad la escolástica —concretamente la escolástica española— no desarrolló ninguna idea propia? Veremos que la actividad intelectual de la España del siglo XVI se debe a varias causas, pero el descubrimiento del Nuevo Mundo (A) se impuso como un factor detonante para la reflexión emprendida por la escolástica jurídica española (B). Por esta razón, a continuación se abordará brevemente la base jurídica de la conquista de América en tanto que motor y presupuesto principal de la reflexión que sobrevino después entre los escolásticos.

A. *El suceso: el encuentro de dos mundos y su base jurídica*

Los primeros conquistadores de América gozaron de privilegios ventajosos —acaso feudales— sobre las tierras y los pueblos, conquistados en nombre del rey, a través de contratos, celebrados con la Corona, conocidos como "capitulaciones".[149] La conquista tuvo así inicialmente un carácter privado que la Corona española limitó posteriormente a su favor.

Pronto surgió el conflicto entre los españoles y los portugueses a propósito de la propiedad de las tierras descubiertas. La repartición de estas ultimas fue trazada con la bula *Inter caetera* del papa Alejandro VI, en 1493, y más tarde ratificada por el Tratado de Tordesillas, en 1494, firmado entre los reyes de España y Portugal.[150] Tanto la bula como el tratado consideraban ilícita toda expedición realizada sin una capitulación.

---

[149] Margadant, Guillermo Floris, *Introducción a la historia del derecho mexicano*, Mexico, UNAM, 1971, p. 58.

[150] En realidad, la *Inter caetera* es una bula entre otras como la *Eximie devotionis* y la *Dudum siquidem,* que confirmaban la donación papal. Véase Martínez-Cardós Ruiz, José-Leandro, "Comentario crítico sobre Vitoria", en Vitoria, Francisco de, *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de guerra*, Madrid, Tecnos, 2007, p. XLIII.

La bula, desde sus inicios, fue objeto de cuestionamientos sobre la prerrogativa del papa para atribuir el dominio de las civilizaciones descubiertas a un monarca europeo, así como el derecho mismo de los reyes de Europa para declarar la guerra y conquistar a los pueblos americanos. Como veremos más adelante, Francisco de Vitoria se dedicó precisamente al estudio de estos problemas. Ya en 1511, fray Antonio de Montesinos, de la orden dominica, generó un debate sobre el trato cruel que los españoles propinaban a los indígenas americanos.

El establecimiento, a su vez, de la "encomienda" también provocó críticas.[151] Fue común la organización de múltiples reuniones de teólogos y juristas para tratar esta clase de problemas. En una de las primeras reuniones, conocida como la Junta de Burgos, de 1512 (impulsada por Montesinos y convocada por el rey), fue prohibida la esclavitud indígena y se estableció un salario a cambio del trabajo realizado.[152] La encomienda se impuso, a pesar de todo, como una nueva institución de explotación que permitía a los españoles disponer de los pueblos americanos. La oposición de la orden dominica a la encomienda persistió y dio lugar a la promulgación de las Leyes de Burgos de 1512 y de 1513, que brindó mayor protección a los indígenas.

Posteriormente, otras reuniones se llevaron a cabo. Entre ellas, la Junta de Valladolid, en 1513 (que cuestionó la conquista y la posesión de las tierras); la Junta de Barcelona, en 1517; y otra Junta de Valladolid, en 1542.

Al momento de la caída de Tenochtitlan, el 13 de agosto de 1521, las opiniones en España ya estaban divididas en torno a la manera en que se estaba haciendo frente al Nuevo Mundo. Incluso la racionalidad y la humanidad de los indígenas fueron cuestionadas, dando como resultado, en 1537, la bula *Sublimis Deus,* del papa Pablo III, que confirmó la naturaleza humana y racional de los indígenas. Al mismo tiempo, el dominico Francisco de

---

151 Beatriz Bernal indica que "la encomienda era una institución de origen medieval que adquirió en las Indias occidentales un carácter particular que la distinguía de su precedente castellano… Jurídicamente, la encomienda era una concesión oficial de comunidades de indígenas (pueblos encomendados) a un conquistador o colonizador (encomendador). Ello implicaba para éste la observación de ciertas obligaciones militares, religiosas y de tutela de las comunidades indígenas, pero obtenía a cambio el trabajo y el tributo de los indígenas". Bernal, Beatriz, "Encomienda", *Diccionario jurídico mexicano*, México, UNAM, 1982, IV, p. 60.

152 Martínez-Cardós Ruiz, José-Leandro, *op. cit.,* pp. XLIX y L. Sin embargo, la resolución de esta Junta preveía también la sumisión de los indígenas a la Corona española y la necesidad de hacerles saber este deber de sumisión. Esto dio lugar al célebre *Requerimiento de Palacios Rubios*, una declaración que debía ser leída a los indígenas y con la que se les hacía saber la existencia y omnipotencia de Dios, el lugar del papa como representante de Dios, la donación papal a los reyes españoles, el poder —por lo tanto— de los reyes sobre las tierras descubiertas y el deber de los indígenas de obedecer a los reyes españoles.

Vitoria presentaba sus *relectiones* para desafiar las prerrogativas del papa con las que entregaba en donación los territorios americanos.

A pesar de los esfuerzos para prevenir el abuso, una distancia se interpuso entre los decretos reales y la realidad en América. Fray Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapas, ejerció una fuerte influencia sobre el emperador Carlos V y orquestó experimentos utópicos implementados con resultados desalentadores.[153] Sin embargo, Las Casas fue capaz de desatar la Junta de Valladolid de 1542, cuyo resultado fue la promulgación de las Leyes Nuevas, en 1542, que ofrecían una protección todavía mayor a los indígenas. De hecho, de acuerdo con José-Leandro Martínez-Cardós Ruiz, Carlos V incluso quiso abandonar el Nuevo Mundo, pero sus asesores se lo desaconsejaron.[154]

Posteriormente, en 1550, Bartolomé de las Casas también habría de desatar la célebre Controversia de Valladolid, en la que se enfrentó con Juan Ginés de Sepúlveda. Es un lugar común decir que el objeto de la Controversia de Valladolid fue la discusión de la humanidad o no de los indígenas. Pero éste es un falso debate. El tema ya había sido abordado, como dijimos, por la bula *Sublimis Deus*. Esta Junta de Valladolid tocó, en cambio, el tema del uso de la fuerza para incorporar a los indígenas a la América española, así como el problema de la guerra justa. De hecho, la Junta de Valladolid habría de ser convocada en 1550 y, por segunda vez, en 1551, pero sin nunca llegar a una decisión final.[155]

Por medio de las Juntas, se provocó una intensa discusión y una fuerte actividad intelectual en España en torno a la conquista. Martínez-Cardós Ruiz estima que si bien Montesinos desató las críticas, Vitoria dio una sacudida —en nombre del derecho de gentes— a las prerrogativas papales y reales.[156] Figuras como fray Bartolomé de las Casas, con su inmensa labor humanitaria, hicieron posible para los indígenas un destino —a pesar de todo— diferente al que tuvieron otras poblaciones de otras partes del mundo que también fueron colonizadas.

El descubrimiento del Nuevo Mundo despertó el interés de la escolástica jurídica española, lo cual vino a renovar tanto el derecho natural como el derecho de gentes (que hoy conocemos como el moderno derecho internacional público).

---

153 Margadant, Guillermo Floris, *op. cit.* , p. 57.

154 Martínez-Cardós Ruiz, José-Leandro, *op. cit.*, p. LI.

155 *Ibidem*, pp. LII y LIII.

156 *Ibidem*, p. LIV.

B. *La reflexión: la escolástica jurídica española*

De acuerdo con Marie-France Renoux-Zagamé, la escolástica española, y específicamente los "profesores de la facultad de teología intentaron encontrar respuestas a las múltiples preguntas que perturbaban la consciencia de los hombres de esta época: el descubrimiento de un «Nuevo Mundo», y con él, las comunidades que vivían conforme a reglas radicalmente diferentes a las que se creían universales, la ruptura de esta unidad cristiana que se consideraba necesaria".[157]

Este rigor con el que la escolástica española habría de encarar estos problemas vino también acompañado de una revitalización del iusnaturalismo que ellos igualmente encabezaron.

Giovanni Sartori sostiene que si bien nuestra vida democrática moderna se ha visto profundamente determinada por el pluralismo de la Reforma y por el liberalismo de la Ilustración, también ha sido marcada por la redefinición de nuestra concepción de los derechos (en particular, los derechos subjetivos como derechos inherentes) operada por el iusnaturalismo.[158]

El iusnaturalismo moderno será, en este sentido, otra de las aportaciones de la escolástica española. Renoux-Zagamé afirma que

> es con los pensadores de la segunda escolástica que aparece un buen número de conceptos clave a partir de los cuales se va a construir el pensamiento jurídico moderno: el derecho definido como una facultad moral, la propiedad concebida como una expresión de la libertad y de la razón humana… o incluso a la soberanía ligada en su origen a la comunidad humana.[159]

Asimismo, debe destacarse la influencia del nominalismo, del humanismo y, sobre todo, del tomismo en la España del siglo XVI. Vitoria, por ejemplo, fue un íntimo amigo de Juan Luis Vives y mantuvo contacto estrecho con Erasmo de Rotterdam.[160] Si no tomamos en cuenta estas inquietudes, correspondencias e influencias mutuas, será difícil comprender el legado de la escolástica española.

---

[157] Renoux-Zagamé, Marie-France, "Scolastique (seconde)", en Alland, Denis y Rials, Stéphane, *Dictionnaire de culture juridique*, *cit.*, p. 1398.

[158] Sartori, Giovanni, *¿Qué es la democracia?*, trad. de Miguel Ángel González Rodríguez, México, Taurus, 2008, p. 175.

[159] Renoux-Zagamé, Marie-France, *op. cit.*, p. 1399.

[160] Frayle Delgado, Luis, "Estudio preliminar", en Vitoria, Francisco de, *La ley*, *cit.*, pp. XV y XVI.

Las personas que integraron la escolástica española constituyen un grupo vasto. Por ello, nos detendremos solamente en dos de los personajes más prestigiosos: Vitoria y Suárez (si bien podemos distinguir tres generaciones de la Escuela de Salamanca. La primera compuesta por Vitoria, Domingo de Soto y Melchor Cano; la segunda que va de Sotomayor a Medina, y la última de Báñez a Suárez).[161]

La escolástica se revitalizó en España, como hemos dicho repetidas veces, a partir del momento en que Vitoria introdujo el estudio de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (sustituyendo las *Sentencias* de Pedro Lombardo) en el seno de la Universidad de Salamanca.[162] Vitoria había ido a París, en 1508, donde estudió la *Suma* y, una vez obtenido el doctorado en teología, en 1522, fue al Colegio de San Gregorio (en Valladolid) y luego se trasladó a la Universidad de Salamanca.[163]

Vitoria también introdujo el dictado.[164] Como ya lo habíamos mencionado antes, la obra de Vitoria se clasifica en *lectiones* y *relectiones*: las *lectiones* comprendían tanto los textos estudiados durante el curso como el comentario hecho por el profesor, y las *relectiones* eran las conferencias magistrales, de carácter más bien excepcional, sobre temas de actualidad.

Luis Frayle Delgado afirma que Vitoria dio pie a

> un proyecto que se convirtió en una realidad renovadora de la teología y del derecho, y aunque no podamos atribuírselo en exclusividad, es uno de sus fundadores: es lo que llamamos «la Escuela de Salamanca». Desde su muerte, las enseñanzas del maestro fueron difundidas por sus discípulos, por los profesores de Salamanca y de otras universidades, por los obispos, por las autoridades y por los evangelizadores de América. Todos ayudaron a difundir la doctrina vitoriana en la sociedad, a propagarla entre los monarcas, los abogados, y a tenerla en cuenta en la elaboración de leyes.[165]

Las *relectiones* principales de Vitoria son *De potestate civile* (1528), *De indis prior* (1538-1539), *De indis posterior* (o *De iure belli*, 1539). Desde la primera de estas relecciones, *Del poder civil*, Vitoria evoca la idea de una sociedad universal o, mejor dicho, de una república internacional. En esa relección

161 *Ibidem*, pp. XIV y XV.

162 *Ibidem*, p. XIII.

163 Frayle Delgado, Luis, "Estudio preliminar", en Vitoria, Francisco de, *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de guerra*, Madrid, Tecnos, 2007, pp. X y XI.

164 Frayle Delgado, Luis, "Estudio preliminar", en Vitoria, Francisco de, *La ley*, *cit.*, p. XVIII.

165 *Ibidem*, p. XIV.

trata, sobre todo, el origen divino del poder, que se transmite directamente al pueblo, en consonancia con la doctrina sostenida por Tomás de Aquino. En su *Primera de los indios*, defiende la soberanía de los reyes indígenas del Nuevo Mundo y se ocupa también de los títulos legítimos e ilegítimos de los españoles para conquistar a los indígenas. En su *Segunda de los indios* (o *Del derecho de guerra*), se interesó en la guerra emprendida contra los indígenas.

Producto del descubrimiento del Nuevo Mundo, las reflexiones emprendidas por la escolástica española abundaron, como vemos, en nociones tales como la comunidad y el derecho internacionales, el iusnaturalismo, la propiedad, la libertad, la igualdad y, en general, los derechos —por primera vez— entendidos como una facultad moral inherente al hombre, y que los escolásticos denominarían "derechos subjetivos" (y que nosotros llamamos "derechos humanos").

Corresponde ahora analizar con detalle una de esas contribuciones de la escolástica española: la modernización del derecho natural, pero lo haremos situándolo a la par del derecho civil y del derecho de gentes.

3. *El pensamiento jurídico: el derecho natural, civil y de gentes*

De acuerdo con Antonio Gómez Robledo, las nociones de derecho natural y derecho positivo son nociones filosóficas que se remontan a la antigua Grecia; la noción de derecho de gentes, en cambio, es jurídica y romana.[166]

En un primer momento, el *ius gentium* debía regir la conducta de los peregrinos (los extranjeros) por oposición al *ius civile*, reservado exclusivamente a los ciudadanos romanos. A partir de su vigorosa expansión territorial, el pueblo romano constató la similitud de algunas de sus instituciones con las de los pueblos extranjeros. Desde entonces, los romanos concibieron el derecho de gentes ya no como un derecho para extranjeros, sino con un nuevo sentido: el derecho de las instituciones comunes a los pueblos.

En suma, esta definición contrapone el derecho de gentes (común a los pueblos) al derecho civil (propio del pueblo romano). Dada esa oposición, se entenderá que existe una vinculación aparentemente más estrecha entre derecho de gentes y el derecho natural (A). Sin embargo, más tarde, la escolástica española desarrollará el derecho de gentes como un derecho independiente del derecho natural y, más bien, cercano al derecho civil (B).

---

[166] Gómez Robledo, Antonio, *Fundadores del derecho internacional, cit.*, p. 77. Pasaremos por alto, aquí, el origen de la palabra *gens*, que se refería en Roma a las familias, para ir directamente a la expresión *ius gentium*.

Los vericuetos de estas aproximaciones y delimitaciones constituye, como constataremos, una de las bases sobre la cual se edificarán las aportaciones del pensamiento escolástico español.

A. *El derecho de gentes y el derecho natural versus el derecho civil*

Alain Sériaux señala que en Roma el derecho civil era "el derecho aplicable al ciudadano (*civis*), al habitante de una ciudad (*civitas*), de un Estado, de un pueblo".[167] Por lo tanto, podemos identificarlo básicamente con el derecho de cada Estado. Es decir, con el derecho positivo. En realidad, la cuestión —hay que decirlo— era más compleja: el derecho civil tenía un carácter ritualista y formal, y en principio reservado, como dijimos, a los ciudadanos romanos. Sin embargo, al aparecer la figura del pretor peregrino (con la vocación de resolver los litigios entre ciudadanos y extranjeros, es decir, los *peregrini*) en virtud del crecimiento de Roma y las interdependencias más intensas con el extranjero, esto habría de plantear nuevas soluciones que la rigidez del derecho civil no ofrecía, danto lugar al derecho pretoriano (también llamado derecho honorario): un derecho más flexible e innovador.

Tiempo después, el emperador Adriano ordenó una publicación definitiva de los edictos pretorianos (que se habían vuelto repetitivos), conocida como Edicto Perpetuo, restando peso definitivamente a la actividad de los pretores, en favor de una nueva fuente y nota fundamental del derecho romano clásico: el emperador mismo. Por lo tanto, con el tiempo, la distinción entre derecho civil y derecho pretoriano resultó irrelevante. De ese modo, volvemos a la noción preponderante que nos interesa retener aquí del derecho civil como el derecho propio de cada Estado.

En cambio, respecto al derecho natural, Sériaux sostiene que las distintas "representaciones del derecho natural confluyen para identificar un derecho objetivo, universal y medianamente inmutable, al cual toda legislación humana debe adaptarse si quiere ser justa".[168]

---

167 Sériaux, Alain, "Droit civil", en Alland, Denis y Rials, Stéphane, *Dictionnaire de culture juridique*, *cit.*, p. 436. Alain Sériaux cita las *Institutas* I, 2: "El derecho civil toma su nombre de cada ciudad, el de los atenienses, por ejemplo; pues podemos, sin error, nombrar *derecho civil de los atenienses* a las leyes de Solón y de Dracón; es así que nosotros llamamos *derecho civil de los romanos*, *derecho civil de los quirites*, al derecho del cual se sirven los romanos o quirites".

168 Sériaux, Alain, "Droit naturel", en Alland, Denis y Rials, Stéphane, *Dictionnaire de culture juridique*, *cit.*, p. 508. Alain Sériaux afirma también que "la noción de derecho natural aparece explícitamente primero en Aristóteles. En la *Ética a Nicómaco,* el filósofo distingue dos grandes fuentes del derecho: el natural y las leyes de cada ciudad". Sériaux, Alain, "Droit natural", *cit.*, p. 507.

Para Emmanuelle Jouannet, el derecho de gentes corresponde actualmente, de alguna manera, con nuestro derecho internacional público contemporáneo; de hecho, hacia el nacimiento de la Edad Moderna, el derecho de gentes significó "el conjunto coherente y completo de normas con la vocación específica de regir a la comunidad internacional".[169] Sin embargo, no es así de sencillo —dice Emmanuelle Jouannet—, porque de esta manera dejamos de lado a las épocas romana y medieval, y omitimos también la transición entre el derecho de gentes de la antigüedad y el derecho internacional de la Edad Moderna: una transición ligada a la noción de comunidad internacional desarrollada precisamente por la escolástica española.[170]

Dado que es en el contexto de la transición entre la Edad Media y la Edad Moderna en el que surgieron los Estados nacionales, el *ius gentium* moderno —el actual derecho internacional (*inter gentes*, inter-nacional, entre naciones)— no puede ser desvinculado de esa vocación internacional. Pero, insistimos, como lo señala Jouannet, esta conclusión —cierta, pero demasiado rápida— implicaría tirar por la borda siglos de desarrollo, durante la antigüedad y la Edad Media, de un derecho que comprendía no sólo instituciones comunes a los pueblos.

El derecho internacional ha sido en gran medida posible, en su acepción moderna, gracias a la escolástica española, según hemos dicho. Existe una disputa entre quienes conceden la paternidad de esta nueva concepción del derecho internacional a Grocio y quienes se la conceden a Vitoria. A ello hay que decir, en primer lugar, que tanto las relaciones entre naciones como su regulación y su desarrollo constituyen un objeto en sí mismo con existencia propia y con independencia de la reflexión que se haga o no sobre dicho objeto, ya sea por Grocio o por Vitoria, y en segundo lugar, hay que decir que el desarrollo teórico del derecho internacional como una disciplina moderna tampoco se debe a la labor exclusiva de un autor, pues no es obra de un solo hombre. Más que hablar de una paternidad exclusiva, habría que reconocer en todo caso las aportaciones del jurista holandés y del escolástico español.

Una de las primeras definiciones a las que debe recurrirse para comprender el desarrollo del derecho natural y del derecho de gentes es la de Gayo, quien establece una división bipartita del derecho. Sin embargo, esta

---

[169] Jouannet, Emmanuelle, "Droit des gens", en Alland, Denis y Rials, Stéphane, *Dictionnaire de culture juridique*, *cit.*, p. 463.

[170] *Ibidem*, pp. 464 y 465.

división no está constituida por el derecho natural y el derecho de gentes sino por el derecho civil y el derecho de gentes. En sus Instituciones, afirma:

> Todos los pueblos, que se rigen por leyes y costumbres, usan en parte su derecho propio y en parte el derecho común a todos los hombres. Porque el derecho que cada pueblo instituyó él mismo para sí es propio de la ciudad y se llama derecho civil, como derecho peculiar de aquella misma ciudad. Pero el derecho que la razón establece entre todos los hombres es observado en todas partes y se llama derecho de gentes, como derecho del que se valen todos los pueblos.[171]

El derecho civil es entonces el derecho de cada Estado. Se trata de una definición que concuerda perfectamente con el derecho positivo. Así, resulta fácil comprender lo que es el derecho civil. El derecho de gentes y el derecho natural, en cambio, se aproximan tanto que no es sencillo distinguirlo el uno del otro. Es decir, parece que el derecho de gentes y el derecho natural estuvieran vinculados, incluso que fueran equivalentes, y que el primero también tuviera, como el segundo, un carácter universal. ¿En Gayo el derecho de gentes es solamente un derecho compartido por todos los pueblos o es también un derecho natural y universal que la razón establece?

Si este límite entre ambos resulta confuso, en Ulpiano encontramos una clasificación tripartita. A su vez, esta clasificación proviene de la distinción del derecho en público y privado. El derecho, dice Ulpiano, se divide en

> público y privado. El derecho público se refiere al estado de la cosa romana y el derecho privado a los intereses de cada individuo. Pues hay unas cosas públicamente y otras privadamente. El derecho público consiste en las cosas sagradas, en las de los sacerdotes y en las de los magistrados. El derecho privado tiene tres partes: deriva sus preceptos del derecho natural, del derecho de gentes o del derecho civil. El derecho natural es aquél que la naturaleza inspiró a todos los animales… El derecho de gentes es el utilizado por los hombres: se diferencia del derecho natural en que éste es propio de todos los animales mientras que aquél se lleva a cabo sólo entre los hombres.[172]

Aquí, la diferencia puede ser, por un lado, más clara (el derecho natural común a todos los animales; el derecho de gentes común a todos los hombres). Pero para nuestros ojos modernos puede, por otro lado, resultarnos absurdo. Compartir o no, como señala Ulpiano, un derecho con el resto de

[171] Gayo, *Institutas*, libro I.

[172] D. 1, 1, 1, 2.

los animales es un sinsentido, y no es un criterio suficiente para distinguir el derecho natural del derecho de gentes.

Aunque no nos parezca convincente la función que cumple —según Ulpiano— cada uno de estos derechos, esta clasificación tripartita será muy valiosa posteriormente para el cristianismo, y especialmente para la escolástica, pues al menos distingue ya expresamente el derecho natural, el derecho civil y el derecho de gentes,[173] y se diferencia de la definión de Gayo, que sólo ubica al derecho civil y al derecho de gentes.

El contenido (o función) del derecho de gentes fue, según hemos visto, rápidamente vinculado con lo que hoy conocemos como derecho internacional; sin embargo, su naturaleza jurídica se mantuvo indefinida por mucho tiempo.

Rigoberto Gerardo Triveño Ortiz explica, en este sentido, que fue san Isidoro de Sevilla quien prácticamente identificó en definitiva la función o contenido actual del derecho de gentes, en la medida en que el obispo de Sevilla lo describió así: "el derecho de gentes es la ocupación militar, la construcción de fortificaciones y plazas, la guerra, el cautiverio, la esclavitud, la redención, los tratados, la paz, la tregua, el respeto sagrado de los embajadores, la prohibición del matrimonio con extranjeros".[174]

San Isidoro de Sevilla parte de la división tripartita de Ulpiano, pero cambia la función que Ulpiano le dio al derecho de gentes. No es el derecho "utilizado por los hombres", por oposición al derecho natural, "propio de todos los animales". Sino que se trata, explícitamente, del derecho que regula las instituciones compartidas por los pueblos (*inter gentes*), como lo señaló Gayo, pero con la clasificación tripartita de Ulpiano.

Debemos insistir: aunque la función del derecho de gentes parezca clara, su naturaleza jurídica (con respecto al derecho natural) no ha sido todavía definida hasta aquí. Para ello, según veremos, hará falta un largo trecho. De hecho, san Isidoro de Sevilla dice que "el derecho natural es común a

[173] En efecto, Antonio Gómez Robledo afirma que la división de Ulpiano fue compatible con la patrística y con la escolástica, pues permitía condenar por la esclavitud: institución de derecho de gentes, pero contraria al derecho natural. Gómez Robledo, Antonio, *Fundadores del derecho internacional, cit.*, p. 83.

[174] *Etymologiae*, V, 6. Citada por Treviño Ortiz, Rigoberto Gerardo, "La naturaleza jurídica del *ius gentium* de acuerdo con la doctrina de Francisco de Vitoria", *Anuario Mexicano de la Historia del Derecho*, México, UNAM, 2005, XVII, p. 37. También citado por Gómez Robledo, Antonio, *Fundadores del derecho internacional, cit.*, p. 84.

todos los pueblos",[175] lo que viene a confirmar la confusión de la naturaleza jurídica entre el derecho de gentes y el derecho natural.

Para Tomás de Aquino, el derecho de gentes tiene un carácter positivo, pero se deriva del derecho natural.[176] Si es así, entonces, ¿cuál es su naturaleza jurídica? ¿El derecho de gentes es de derecho natural o positivo? Esta concepción de Tomás de Aquino parece difícil de entender, ya que quizá resulta contradictoria. Esto es así probablemente porque, para los escolásticos, todo derecho deriva, en última instancia, del derecho natural, y éste a su vez del derecho divino.

Tomás de Aquino pone así en evidenca el problema de la naturaleza jurídica del derecho de gentes. Lo interesante es que lo coloca entre el derecho positivo y el derecho natural. Tomás de Aquino, en todo caso, desarrolla una concepción del derecho natural, que sin duda será retomada también por la escolástica española: el derecho natural "no es más que una participación de la ley eterna en la criatura racional"[177] a través de su conocimiento innato.[178]

Hasta aquí hemos identificado una relación tan estrecha entre el derecho natural y el derecho de gentes —a grado tal— que hay una confusión entre uno y otro. A continuación, sin embargo, nos enfocaremos en el carácter positivo del derecho de gentes que, como veremos, desarrolló la escolástica española.

B. *El derecho de gentes y el derecho civil versus el derecho natural*

La contribución de Vitoria a la comprensión del derecho de gentes y del derecho natural se refleja tanto en la atinada descripción de sus funciones y contenidos como en la definición de la naturaleza jurídica de uno y otro. Vitoria brinda al derecho de gentes su sentido moderno al otorgarle un carácter de derecho positivo. Esta contribución está consagrada en su comentario al tratado de la ley de Tomás de Aquino. Sin embargo, posteriormente, en su *relectio* sobre los indígenas americanos, retrocede e identifica al derecho de gentes con el derecho natural. Según Antonio Gómez Robledo, con Vitoria, derechos tales como el derecho de comunicación y el derecho comercial se

175 Etymologiae, V, 4. Citada por Tomás de Aquino, *S. t.*, Ia, IIae, 94, 4. Recordemos que mucho antes Cicerón también había afirmado que "El consenso de todos los pueblos debe ser interpretado como derecho natural", *Tusc. Quoest.* (I, 13, 30).

176 Tomás de Aquino, *S. t.*, IIa, IIae, 57, 3.

177 *Ibidem*, 91, 2.

178 *Ibidem*, 93, 2.

convirtieron, por lo tanto, en derechos naturales. Este "retroceso" podría interpretarse, señala Gómez Robledo, como una forma de defender a los indígenas.[179]

Dejar a los indígenas ante la sola protección de un derecho de gentes de cáracter positivo, de cara a los intereses de los españoles, habría podido significar más bien la perdición de las poblaciones nativas. Es decir, si no fuera un derecho natural, el derecho de gentes dejaría de ser un derecho inmutable y objetivamente moral. O, dicho de otro modo, tratándose el derecho de gentes de un derecho positivo, podría modificarse a la voluntad e interés de los españoles.

De hecho, cuando Vitoria explica, por ejemplo, los títulos ilegítimos por los que los españoles tomaron posesión del Nuevo Mundo, afirma que el emperador Carlos V no era de ningún modo el dueño del mundo —conviene recordar la repartición que se dio entre portugueses y españoles como si fueran dueños—, ya que según Tomás de Aquino, dice Vitoria, "los hombres son libres en virtud del derecho natural… y por lo tanto nadie es dueño del mundo en virtud del derecho natural".[180] Vitoria busca enfrentar y dar respuesta a estos problemas con base en el derecho natural. Suárez, por su parte, afirma que la equiparación del derecho de gentes al derecho natural señalada por Ulpiano —y confirmada por san Isidoro, Tomás de Aquino y Vitoria— no es posible, porque no existe un derecho natural común a los hombres y a los animales, concretamente si se tiene en cuenta que los animales no son sujetos de derecho.[181] El derecho de gentes —dice— ha sido introducido por el hombre en la totalidad o la casi totalidad de la humanidad, por lo que es un derecho humano (esto es, un derecho creado por el hombre, un derecho positivo):

> los hombres, por su libre voluntad y por su consentimiento, introdujeron los preceptos del derecho de gentes en la comunidad humana en su totalidad o en la mayor parte. Así, no podemos decir que están escritos en los corazones de los hombres por el autor de la naturaleza. Por lo tanto, son de derecho humano y no de derecho natural.[182]

---

179 Gómez Robledo, Antonio, *Fundadores del derecho internacional, cit.*, p. 89.

180 Vitoria, Francisco de, *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de guerra*, *cit.*, pp. 89 y 90. (Véase, en particular, *De indis prior*, (1538-1539), segunda parte ["títulos ilegítimos"], primera conclusión.) Después, en la segunda conclusión de la segunda parte, Vitoria afirma que incluso si el emperador fuera el amo del mundo, no podría ocupar las tierras de los bárbaros, destituir a su señores, instituir nuevas autoridades o establecer impuestos.

181 Suárez, Francisco, *De legibus*, II, 17, 5.

182 *Ibidem*, II, 17, 8.

Mientras que el derecho de gentes es común a la mayoría de los pueblos, el derecho natural reina sobre toda la humanidad; el derecho de gentes está sujeto a la voluntad de los hombres y a la contingencia, por oposición al derecho natural que es inmutable y necesario. Suárez dice:

> El derecho de gentes es mutable porque depende del consentimiento de los hombres. También en este sentido el derecho de gentes es diferente al derecho natural, como ya lo sabemos gracias a lo que dijimos antes.[183]

A este elemento se agregará el de la comunidad internacional. Según Marie-France Renoux-Zagamé, a partir de la escolástica española el derecho de gentes ya no será considerado como "el conjunto de instituciones presentes en la mayoría de los pueblos, sino como un derecho entre las naciones que se origina gracias a la existencia de una comunidad política mundial".[184]

En *Del poder civil*, Vitoria introduce, a propósito de la guerra, dicha noción de comunidad universal (*communitas totius orbis*):

> Siendo una républica una parte del mundo entero, y sobre todo una provincia cristiana siendo también una parte de la comunidad del mundo entero, a pesar de que la guerra sea útil a una provincia o una república en particular, pero nefasta para el mundo entero o para la cristiandad, creo que es por esta razón que la guerra es injusta.[185]

La paternidad del derecho internacional público moderno normalmente se atribuye, como ya lo dijimos, a Grocio. En los países de habla hispana se considera, en cambio, que Vitoria es el autor de este desarrollo. En cualquier caso, el interés de Vitoria (y de Suárez) sobre el tema es evidente. Emmanuelle Jouannet reconoce que "es sobre todo en el seno de la segunda escolástica española en donde percibimos esta nueva atención hacia el mundo internacional. En la España colonizadora del siglo XVI, donde el descubrimiento de nuevas tierras y el uso del derecho de guerra dan lugar a acaloradas controversias, emergen especialmente dos hombres, Vitoria y Suárez".[186] Cerca de un siglo después que Vitoria, Suárez participaría en esa visión internacionalista. En su *De legibus*, Suárez dice:

183 *Ibidem*, II, 20, 6.

184 Renoux-Zagamé, Marie-France, *op. cit.*, p. 1401.

185 Vitoria, Francisco de, *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de guerra*, *cit.*, p. 24. (En particular, *De potestate civili*, 1528, primera parte, primera conclusión, tercer corolario.)

186 Jouannet, Emmanuelle, *op. cit.*, p. 465.

> Por esta razón, aunque cada Estado, monárquico o republicano, sea una comunidad autárquica y esté dotado de sus propios elementos constitutivos, todo Estado es también, en alguna forma en relación con el género humano, un miembro de esta comunidad universal.[187]

Hay entre los hombres una comunidad universal compuesta por las naciones del orbe, y el derecho de gentes es el derecho que rige esta comunidad. He ahí un giro importante, sobre todo en el contexto del paso de la Edad Media a la Edad Moderna y la aparición de los Estados nacionales. Además, Suárez también distingue al derecho de gentes del derecho natural afirmando que

> En relación con la universalidad y la aceptación, el derecho natural es común a todos los pueblos, y sólo por error no es observado. En cambio, el derecho de gentes, según Isidoro de Sevilla, es común a casi todos los pueblos. Por lo tanto, incluso sin error, puede suceder que aquí no se observe lo que allá es tenido como derecho de gentes.[188]

Es su carácter de derecho positivo, dice Antonio Gómez Robledo, el que permitió al derecho de gentes modernizarse: si el derecho civil es el derecho positivo de cada Estado, el derecho de gentes es entonces el derecho positivo común a todos o a casi todos los pueblos, incluyendo las instituciones públicas internacionales.[189]

Por vía de la escolástica española, nuestra tríada (derecho civil, derecho natural y derecho de gentes) se vuelve más clara y se enriquece. En conclusión, el derecho natural, del cual habremos de hablar durante el resto de este trabajo, se mantendrá como un derecho objetivo, inmutable y universal frente al derecho positivo.

Este breve trayecto que hemos hecho a través de la Edad Media y de la escolástica abre el camino para abordar de lleno a Francisco Suárez, cuyo pensamiento se halló en transición, con un pie puesto en el medievo y otro, mejor puesto, en la modernidad. Hemos trazado, en general, algunas ideas, instituciones y mecanismos de esa gran edad, formada por la Edad Media y la Edad Moderna. En el capítulo siguiente analizaremos finalmente, y de manera detallada, varias de las ideas sostenidas por Suárez, que en todos los casos no son sino ideas jurídicas, políticas y filosóficas que estuvieron presentes desde la Edad Media —acaso desde la antigüedad—,

---

187 Suárez, Francisco, *De legibus*, II, 19, 9.

188 *Ibidem*, II, 19, 2.

189 Gómez Robledo, Antonio, *Fundadores del derecho internacional*, *cit.*, p. 97.

y que maduraron durante esos siglos "oscuros" para terminar definiendo la Edad Moderna. Comprobaremos a través del caso concreto de Suárez que, efectivamente, con los pensadores de la segunda escolástica, como lo señaló Renoux-Zagamé, se retomaron y transformaron algunos conceptos antiguos y medievales, y aparecieron otros, por primera vez en la historia, con los cuales se habría de "construir el pensamiento jurídico moderno".[190] Estudiaremos pues los posicionamientos de Suárez —resultado de ese proceso de maduración medieval—, particularmente a propósito de una serie de nociones, tales como el derecho natural, el derecho positivo, la validez del derecho, el poder, el ejercicio del mismo, las potestades de la autoridad, sus límites, e incluso el derecho a desobedecer las leyes que emanan de la autoridad.

190 Renoux-Zagamé, Marie-France, *op. cit.*, p. 1399.

Capítulo segundo

LA NOCIÓN ESCOLÁSTICA DEL DERECHO DE RESISTENCIA

¿Y yo, con más albedrío,
tengo menos libertad?

La vida es sueño
Pedro Calderón de la Barca

Suárez no es el primero ni el último en abordar la resistencia. Existe —entre obras literarias, teóricos y practicantes de la resistencia— una larga tradición al respecto. Sófocles, en su *Antígona*, plantea un argumento sobre la resistencia, que evidencia las recurrentes contradicciones entre el derecho positivo y el derecho natural. Ante tal contradicción, la resistencia se convierte —parece decirnos— en un imperativo moral. Con sus excepciones, la historia misma de las guerras civiles nutre la historiografía de la resistencia. En tiempos modernos, fray Bartolomé de las Casas, Henry David Thoreau, Gandhi, Martin Luther King y Rosa Parks constituyen figuras representativas de la resistencia. Y al nombrar a estos personajes estamos excluyendo sin duda a muchos otros: la política en sí misma supone la existencia de fuerzas encontradas, predominancias y resistencias ejercidas por los actores que componen una sociedad. Pero este libro no pretende estudiar la evolución de la resistencia a través de la larga historia de la humanidad. En la tradición cristiana, san Agustín, Tomás de Aquino y los escolásticos españoles se lanzaron a la reflexión del derecho de resistencia. Entre los españoles destacan los nombres de Vitoria, Suárez, Juan de Mariana y Domingo de Soto. No obstante, quizá sea sobre todo Juan de Mariana quien más resalte de ellos en la medida en que proclamó radicalmente la resistencia y el tiranicidio.

Además de la ruptura que significó para la Iglesia, la Reforma protestante contribuyó a forjar —junto con el descubrimiento de América, la imprenta y la revitalización del iusnaturalismo— el espíritu de la Edad Mo-

derna, en virtud de los valores de pluralidad y tolerancia que se fraguaron gracias a ella y que se ganaron, aunque a regañadientes y a sangre, para protestantes y católicos.

Esta división en el seno de la Iglesia trajo duras reacciones violentas a lo largo de Europa. Los hombres más sobresalientes de la resistencia protestante fueron Lutero y Calvino, y en las guerras de religión en Francia aparecen figuras como Hotman y De Bèze, y, en Escocia, John Knox y George Buchanan.

Si bien Lutero mantuvo un cierto respeto por la autoridad civil, Calvino sostuvo abiertamente que los funcionarios inferiores ("inferiores" por oposición a un alto funcionario, es decir, el rey) pueden realizar actos de resistencia. Hotman, por su parte, hizo un llamado a la historia medieval de Francia para demostrar que, supuestamente, el poder del rey siempre había estado, desde aquel entonces, limitado. De Bèze afirmó también que de ser necesario sólo ciertos funcionarios podrían resistir. Knox, en cambio, señaló que todo verdadero creyente podría castigar a un rey que rechazara la verdadera fe; y Buchanan desarrolló una teoría puramente secular del origen del poder.[191] Asimismo, una obra emblemática fue el anónimo *Vindiciae contra tyrannos*, publicado hacia 1579, y que plantea estas mismas interrogantes propias de la época.

En muchas ocasiones, los enfrentamientos entre católicos y protestantes fueron brutales. Es posible que las guerras de religión en Francia (1562-1598) hayan sido las más sangrientas. Desde el bautizo de Clodoveo, hacia el año 496, el principio de catolicidad se mantuvo implícito en Francia. Una vez que tuvo lugar la escisión de la Iglesia entre católicos y protestantes, una serie de problemas agudizaron —en el marco de las guerras de religión— el conflicto entre unos y otros, poniendo incluso en tela de juicio al catolicismo como religión oficial de la Corona francesa.

Francisco II de Francia (rey entre 1559-1560), hijo y sucesor de Enrique II, fue un joven de quince años casado con la reina católica de Escocia, María I, de la dinastía Estuardo. El tío de María I, el duque Francisco de Guisa, dirigía *de facto* el gobierno, lo cual incomodaba a Antonio Borbón, rey de Navarra, y a su hermano Luis de Condé, familiares de la Corona francesa que fueron hechos a un lado en virtud de que eran protestantes. El rey francés murió en 1560 y lo sucedió su hermano de diez años, Carlos IX. Por su minoría, su madre Catalina de Médici habría de ejercer la regencia.

Carlos IX firmó el Edicto de Saint-Germain, que toleraba el culto protestante en las casas particulares. Sin embargo, el duque de Guisa masacró

[191] Véanse los capítulos XIX y XX de Sabine, George H., *op. cit.*, pp. 281-312.

a un grupo de protestantes (la famosa masacre de Wassy en contra de los hugonotes) en 1562. Éste es el inicio de las guerras de religión.

Catalina de Médici casó a su hija Margot con el rey protestante, Enrique de Navarra, en 1572. Una semana después, sobrevino otra de las grandes masacres: la de san Bartolomé en París.

El rey Carlos IX murió en 1574, y su hermano Enrique III le sucedió. Así, dos movimientos se enfrentaron en el seno de este conflicto religioso: los "Políticos" (aquellos que colocaban el interés nacional por encima de los conflictos religiosos) y la "Santa Liga", encabezada por Enrique de Guisa (hijo de Francisco de Guisa). El rey, al sufrir un atentado, tomó la decisión de asesinar al duque de Guisa. En 1588, Enrique III de Francia firmó el Edicto de la Unión consagrando oficialmente el principio de catolicidad. Fue asesinado en 1589 (siendo así el último rey de la dinastía Valois), luego de haber designado a Enrique IV (primer Borbón en Francia, rey de Navarra y protestante) como su sucesor en el trono de Francia, ya que era uno de sus parientes más cercanos. En 1593 se adoptó el Edicto Lemaistre[192] y Enrique IV abjuró la fe protestante. Las guerras de religión llegaron a su fin con dicha abjuración y, más tarde, con el Edicto de Nantes sobre la libertad religiosa en 1598.[193]

A diferencia de Francia, que consagró el principio de catolicidad, Alemania (o lo que es hoy Alemania) e Inglaterra adoptaron, a partir de la Reforma, la doctrina *cujus regio, ejus religio*, es decir, que los súbditos debían seguir la religión de su rey.

En este contexto religioso, en Inglaterra, el rey protestante Jacobo I obligó a sus súbditos a realizar un juramento de lealtad para exluir expresamente la autoridad del papa. Francisco Suárez, a su vez, habría de intervenir en esta disputa afirmando los casos y las formas en que un súbdito puede resistir los designios de la autoridad, en particular las órdenes de Jacobo I.

Si para Tomás de Aquino la obediencia se plantea como un deber casi incuestionable, para Suárez en cambio, ella admite claramente excepciones.

---

[192] También llamado Edicto de la Ley Sálica. La sucesión, estrictamente hablando, correspondía a Enrique IV, pero dado que era protestante, la Santa Liga se opuso y buscó imponer a la infanta de España, Isabel Clara. Esto violaría, en cambio, el principio de masculinidad de la Corona francesa. Además, preocupaba el hecho de poner la Corona en manos extranjeras. Por lo tanto, para evitar someter un principio a otro, se optó por el respeto de todos ellos, de tal modo que Enrique IV se tendría que convertir al catolicismo. Esta decisión dirimió el conflicto y se consagró en el Edicto Lemaistre.

[193] La firma del Edicto de Nantes sería, para Europa, un ejemplo de tolerancia religiosa. Sin embargo, fue revocado por Luis XIV con el Edicto de Fontainebleau, en 1685, también llamado "Revocación del Edicto de Nantes".

Los agravios de una ley injusta pueden ser deshechos mediante la resistencia. La función del derecho de resistencia es, por lo tanto, la corrección.

A partir de las distintas clases de leyes (la ley eterna —que regula al universo—, la ley natural —que es la ley eterna inscrita en la razón humana— y la ley positiva o humana —que regula los actos concretos—), Suárez reflexiona sobre las condiciones de validez del derecho; es decir, sobre la causa eficiente, la causa formal, la causa material y la causa final de la ley. La causa eficiente se identifica con la autoridad (ya sea monárquica o republicana). En cuanto a la causa formal, ésta se vincula a la forma en que la ley es creada. La causa material se corresponde con la justicia, y la causa final, con el bien.

En un primer momento, discutiremos tanto el derecho de resistencia como la validez de la ley humana (I). En un segundo momento, trataremos el derecho de resistencia como un derecho natural (II).

I. El derecho de resistencia y la validez de la ley humana

Muy a menudo, la escolástica ha sido criticada por su supuesta falta de creatividad. Parece —dicen sus detractores— que sólo repitió las enseñanzas de los grandes maestros. Sin embargo, esto no es del todo cierto. Incluso en épocas tardías, a fuerza de golpear la misma piedra, la escolástica jurídica española hizo surgir ideas luminosas.

El derecho de resistencia, de acuerdo con Suárez, es un derecho natural, y presupone un problema de validez del derecho. Pero para afirmar que efectivamente se trata de un derecho natural, primero estudiaremos el derecho de resistencia tal y como fue desarrollado por Francisco Suárez (1) y, posteriormente, exploraremos la posibilidad de un orden de objetivo —el derecho natural—, como criterio esencial de validez del derecho (2).

1. *La posición suareciana*

La resistencia consiste en desobedecer a la autoridad. En especial, una ley o, en general, un mandato derivado de la autoridad. Sin embargo, la resistencia se distingue del mero desacato de las leyes: es más que un acto ilícito; la sola inobservancia de la ley no es suficiente para ser considerada como un acto de resistencia. Es un comportamiento deliberado. Tampoco lo es cualquier reacción violenta en contra del estado de las cosas. Se trata

de una operación más o menos reflexiva en la medida en que la resistencia responde a un criterio de consciencia que busca poner en duda la validez de la ley, y parte, además, de una noción sobre lo correcto, lo bueno o lo justo.

Admitir la existencia de un "derecho" de resistencia no sólo supondría la consagración de una justificación para que las personas eventualmente realicen actos de resistencia (como ocurrió con el artículo 2 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, que señalaba: "La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Esos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión"), sino que también implicaría el reconocimiento expreso de una facultad moral del hombre, que consistiría en discernir lo justo de lo injusto, y corregir —a través de la resistencia— a la autoridad injusta o, mejor dicho, el mandato de esa autoridad: la ley injusta.

Podría establecerse una diferencia entre desobediencia y resistencia, en el sentido de que la desobediencia es un acto pacífico de inobservancia, mientras que la resistencia implica un acto deliberamente activo e incluso violento. Creemos, sin embargo, que no hay tal distinción. En el ánimo de desobedecer está el ánimo de resistir: la desobediencia civil de Gandhi es un acto de resistencia también. No es violento, pero es igualmente resistencia.

Lo que sí debemos distinguir, de acuerdo con la época que nos ocupa, es entre: *1)* la resistencia en tanto que desobediencia civil a una ley, y *2)* la resistencia como acto tendiente al derrocamiento de una autoridad. En el mundo democrático de hoy, en el que impera la ley y el respeto de los derechos humanos, sólo cabe —diríamos— la resistencia no violenta. Pero el propio Suárez preveía esas dos opciones: la resistencia como desobediencia a la ley y como deposición de la autoridad a través del tiranicidio.

Veremos, a continuación, cómo la noción del derecho de resistencia suele partir de la idea de que el poder reside en el pueblo, lo cual se convierte en un presupuesto del derecho de resistencia (A). En segundo lugar, abordaremos el derecho de resistencia desdoblado en los dos aspectos antes mencionados: como mera inobservancia de la ley y como acto violento expreso contra la autoridad (B).

A. *El presupuesto de la resistencia: el poder popular*

A la teoría de la transmisión directa del poder de Dios a los reyes, Suárez opuso la teoría escolástica —y especialmente la teoría jesuita— de la

intermediación: el poder se transmite al príncipe por la intermediación del pueblo.

Si tomamos en cuenta que hablamos de una época en la que los pueblos estuvieron gobernados casi en su totalidad por reyes, las afirmaciones de Suárez y los suyos fueron, por lo tanto, muy controvertidas. De acuerdo con la tradición escolástica, el pueblo es el receptor originario del poder, que decide retransmitirlo luego por delegación. La resistencia, en consecuencia, es un derecho que el pueblo se reserva como verdadero titular del poder, una reintegración del ejercicio del poder público que reside originalmente en el pueblo.

Tomás de Aquino afirma que Dios dio el poder a la multitud.[194] En este mismo sentido, Suárez señala que el poder reside en el pueblo y, además, que la prerrogativa esencial de este poder es la facultad de legislar. Suárez dice, a propósito de esta facultad, que

> ...no reside en ningún hombre en particular, sino en el conjunto de todos los hombres. Esta tesis es general y verdadera. Se encuentra en Tomás de Aquino quien considera que el príncipe tiene el poder de hacer leyes y que este poder le fue transmitido por la comunidad. Esto es lo que las leyes civiles afirman y proclaman.[195]

Este poder compartido es posible —señala Suárez— por la obvia razón de que los hombres nacen libres por naturaleza; por lo tanto, nadie tiene ni la jurisdicción ni el dominio sobre los otros.[196] A la libertad, Suárez añade la igualdad natural de los hombres. De acuerdo con él, los hombres "no son superiores a los demás, ni por naturaleza algunos poseen este poder más que otros".[197]

Sin embargo, esto no significa que podamos prescindir de la autoridad ni de la organización social y política. Suárez explica el origen de la sociedad indicando que la multitud humana "se reúne en un cuerpo político con un vínculo social para ayudarse mutuamente de cara a un fin político".[198] En el marco de la igualdad y la libertad naturales, la creación de la sociedad implica la sujeción de los hombres al poder transmitido para que la sociedad logre funcionar. Entonces, los hombres no pueden, al mismo tiempo, organizarse y no vincularse a la organización: "En consecuencia, si

---

[194] Tomás de Aquino, *S. t.*, Ia, IIae, 90, 3.

[195] Suárez, Francisco, *De legibus*, III, 2, 3.

[196] *Idem*.

[197] *Ibidem*, III, 2, 1.

[198] *Ibidem*, III, 2, 4.

imaginamos que los hombres quieren estas dos cosas, es decir, reunirse de esta manera pero bajo la condición de no estar sometidos, esta actitud sería contradictoria y no podrían hacer nada".[199]

Para Suárez, la obediencia a la autoridad es una obligación. Desde el momento en que la sociedad es creada, no es potestad de los hombres decidir integrarse o no a ella ni aceptar o no su poder.[200] La obediencia surge como una condición de la sociedad misma. Recordemos la referencia tradicional a san Pablo: "Que toda persona se someta a las autoridades superiores, pues no hay autoridad que no venga de Dios, y las autoridades que existen han sido instituidas por Dios. Es por ello que el que se resiste a la autoridad, resiste al orden que Dios ha establecido".[201]



Suárez, siguiendo a Aristóteles, reconoce tres formas básicas a través de las cuales la sociedad política se puede organizar: la monarquía, la aristocracia y la democracia.[202] Afirma que el poder y la prerrogativa de dictar la ley humana deriva de una ley superior, pero la consumación de la forma de

[199] *Idem.*

[200] *Idem*.

[201] *Romanos*, 13, 1.

[202] Suárez, Francisco, *De legibus*, III, 4, 1.

gobierno, en el caso particular, es de derecho positivo, es decir, los hombres pueden, por lo tanto, elegir cualquiera de esas formas de gobierno.[203]

Además, para Suárez, los hombres se reúnen en sociedad naturalmente,[204] pero el poder que ejercen —como hemos visto— viene a su vez de Dios.[205] En suma, no pueden oponerse a esta jurisdicción (creada por ellos).[206] De otro modo, la multitud podría oponerse al poder (dado que surge de ella: la multitud) y podría cancelar su propia creación al decidir no someterse a la ley. Pero eso no es posible en la medida en que el poder no viene en última instancia del pueblo, sino de Dios. Suárez se aleja así de las teorías del contrato social que explican la creación de la sociedad con fundamento en la sociedad misma. En Suárez, el pueblo se asocia naturalmente ejerciendo un poder de origen divino que, por lo tanto, no ha creado.

En toda comunidad hay siempre un poder soberano, pero para que el poder de la multitud pase a un gobernante o a un grupo de gobernantes es necesaria una delegación del poder: "Este poder, por su propia naturaleza, reside en la comunidad; entonces para que comience a residir en una persona, como un príncipe, es necesario que se le dé con el consentimiento de la comunidad".[207]

El *De legibus* es muy claro: constantemente hace hincapié en la importancia del pueblo (a grado tal que parecería que se trata de un discurso casi democrático), mientras que el papel del príncipe se vuelve secundario. La transmisión del poder de la comunidad al príncipe (o a un grupo de gobernantes) es fundamental para el funcionamiento de la sociedad, porque "este cuerpo, en consecuencia, necesita una cabeza".[208]

Desde Tomás de Aquino, en el siglo XIII, y todavía con Vitoria en el siglo XVI, estaba muy presente la idea de que el poder reside en el pueblo. Pero la reflexión escolástica no se limitó al origen del poder. Además, discurrió sobre la idea de resistir a la autoridad. El pueblo debe su obediencia a la autoridad y a las leyes que emanan de la sociedad. Pero es una obligación sólo en principio, porque, en el seno del derecho positivo, el derecho de resistencia, en tanto que derecho natural, puede ser ejercido excepcionalmente.

---

[203] *Idem*.

[204] *Ibidem*, III, 1, 3.

[205] *Ibidem*, III, 3, 2.

[206] *Idem*.

[207] *Ibidem*, III, 4, 2. Suárez reconoce, sin embargo, la posibilidad de una transmisión directa del poder en beneficio del príncipe en los casos de Saúl y David. Pero es, para él, una excepción a la regla (esto puede leerse ahí mismo: en Suárez, Francisco, *De legibus*, III, 4, 2. Véase también Suárez, Francisco, *Defensio fidei*, III, 2, 10).

[208] Suárez, Francisco, *De legibus*, III, 2, 4. Véase también *De legibus*, I, 8, 9.

B. *La resistencia: de la invalidez al acto violento*

Suárez no dedicó un capítulo específico al tema de la resistencia en su *De legibus* (1612). Se encuentra más bien disperso a lo largo del libro. En cambio, es en el *Defensio fidei* (1613) donde Suárez aborda explícitamente la cuestión de la resistencia.

En el *De legibus*, Suárez discute principalmente la definición, naturaleza y validez de la ley. Pero ¿por qué no mencionó expresamente lo que debe hacerse ante una ley que por ser inválida no es de hecho una verdadera ley? Creemos que Suárez se ha ocupado del derecho de resistencia en el *De legibus,* pero sólo implícitamente (*a*), en tanto que análisis de las condiciones de validez del derecho, mientras que el derecho de resistencia se aborda explícitamente en el *Defensio fidei* (*b*), en tanto que acción en contra de la ley injusta. Asimismo, debemos tomar en cuenta que detrás del derecho de resistencia subyace la teoría del poder indirecto del papa (*c*) como verdadero propósito del *Defensio fidei*.

a. La resistencia en el *De legibus*: la validez de la ley humana

El *De legibus* se compone de diez extensos libros. Sólo nos interesaremos en este caso por los tres primeros. El libro I es una introducción a la naturaleza de la ley. El libro II trata de la ley eterna, de la ley natural y del derecho de gentes (es aquí donde Suárez hizo su principal contribución al derecho natural y al derecho internacional). El libro III es sobre la ley humana, y es el más interesante en lo que respecta a nuestro tema.

Suárez explica las causas de la ley de conformidad con Tomás de Aquino (quien a su vez las retomó de la teoría de las causas de Aristóteles); es decir, la causa eficiente, la causa material, la causa formal y la causa final.[209]

Francisco Larroyo ha señalado que "para Aristóteles todas las cosas se encuentran en constante cambio. Los seres que hoy envejecen, antes nacieron y se desarrollaron; los que hoy nacen, indefectiblemente morirán".[210] Dos palabras nos ayudan a comprender estas transformaciones: potencia y acto; y Francisco Larroyo las ilustra diciendo que un huevo se convierte en polluelo y éste se convertirá en gallo: por lo tanto, el polluelo se encuentra en acto respecto del huevo, y en potencia respecto del gallo. Larroyo dice que "por

[209] *Ibidem*, I, 13, 1.

[210] Larroyo, Francisco, "Estudio introductorio", en Aristóteles, *Metafísica*, México, Porrúa, 1987, p. LV.

esta vía resuelve Aristóteles el problema capital de la filosofía teorética de los griegos: concebir en tal forma el ser que sea posible explicar por éste el devenir".[211]

El polluelo que es un gallo en potencia, y esa potencia se transforma en acto por cuatro causas: la causa eficiente, la causa material, la causa formal y la causa final. Larroyo pone el ejemplo de una escultura. Una escultura es una escultura, pero antes no lo era. La causa material es aquello de lo cual algo nace (el material, en este caso el mármol). La causa formal es la idea de escultura (la forma presente en la mente del artista que la esculpirá). La causa eficiente es el principio del cambio o del movimiento (el escultor que labra a golpes la piedra). La causa final es el fin al que se dirige la escultura (la belleza).[212]

En este afán de explicar cómo es que las cosas llegan a ser lo que son, Suárez indica que la causa eficiente de la ley humana (derecho positivo) es la autoridad "ya que la ley debe ser dada por alguien que tiene el poder y la jurisdicción".[213] Si no es así, esa ley no es válida: por ejemplo, en México, la ley es válida sólo si es creada por el Congreso de la Unión, como lo establecen los artículos 71 y 72 de la nuestra Constitución. Esto concuerda con lo señalado por el iuspositivismo, es decir, si la autoridad lo dicta es derecho.

La causa formal es "la forma en que la ley debe hacerse y promulgarse".[214] Esto también concuerda con otras versiones del iuspositivismo (pues no basta con que la autoridad lo dicte: debe cumplirse con el procedimiento formal preestablecido; por ejemplo, el procedimiento señalado en los artículos 71 y 72 de la Constitución mexicana).

Desde esta perspectiva, éste sería el punto débil del iuspositivismo, pues sus criterios de validez se limitan a estas dos primeras condiciones. Podemos decir, por lo tanto, que el problema del iuspositivismo consiste en que reduce el derecho a su forma y no considera otros criterios de validez del derecho. Son dos criterios que, por cierto —como veremos unos renglones más abajo—, el iusnaturalismo no niega (ni el mismo Suárez, sino como lo analizaremos aquí, por el contrario, él mismo los enuncia y exige). En suma, Suárez reconoce los criterios iuspositivistas como necesarios, pero no suficientes.

Los otros criterios de validez —que mencionaremos a continuación— son de carácter moral. Y precisamente son éstos los que causan resquemor en el espíritu iuspositivista: la causa material es la justicia, porque la ley "debe

211 *Idem*.

212 *Idem*.

213 Suárez, Francisco, *De legibus*, I, 13,1.

214 *Idem.*

consistir de una cosa honesta".[215] Y por último, la causa final es el bien, porque "la ley debe ser creada para el bien común".[216] Una ley que no incluya estos criterios, en realidad, no es una ley, y de ello se puede deducir que no es obligatoria. De hecho, Suárez dice: "Cada ley humana obliga a todas las personas que son miembros de la comunidad para la cual fue creada la ley si todas las demás condiciones se cumplen. Digo esto porque en la ley deben cumplirse con todas las demás condiciones para que la ley obligue".[217]

Ahora veamos a detalle lo que Suárez señala sobre estas condiciones de validez. Ya hemos mencionado que, de acuerdo con Suárez, la sociedad requiere de una autoridad. Y sólo porque la autoridad recibe su poder del pueblo, puede legislar. Por lo tanto, nos encontramos con una primera condición: quien pretenda crear una ley debe ser una autoridad.

Por otro lado, Suárez presupone la igualdad y la libertad naturales de los hombres. Y en virtud de que son libres e iguales, si no hubiera autoridad, nadie podría obligar a los demás. Para esto, es necesaria, al crear la sociedad, la transferencia del poder a una persona o a un grupo de personas que obligue al resto. Suárez afirma:

> No cualquier hombre puede dirigir a otro, de la misma manera que un igual no puede obligar a otro igual; es obvio porque no hay ninguna razón por la que uno esté obligado obedecer al otro, ni que éste obedezca a aquél. De otro modo, la guerra podría ser justa para ambas partes. Por lo tanto, es necesario un poder especial y superior para obligar válida y efectivamente.[218]

Suárez señala que "la sola justicia de la acción prevista por la ley no es suficiente para que sea obligatoria".[219] Según él, ni la simple justicia ni la participación de los consejeros del príncipe son suficientes; es necesario que la ley sea creada por la autoridad. La ley estaría incompleta, dice, "si carece de la voluntad de aquél que tiene el poder; el poder y la voluntad de los cuales la ley recibe su fuerza y su ser".[220]

Hay que considerar también a la justicia como condición de la ley. Sólo puede llamarse ley a "la regla recta y honesta".[221] Pues Suárez indica que,

---

215 *Idem.*

216 *Idem.*

217 *Ibidem*, III, 31, 6.

218 *Ibidem*, I, 8, 3.

219 *Ibidem*, I, 8, 10.

220 *Idem.*

221 *Ibidem*, I, 1, 6.

según Isidoro de Sevilla, "la ley debe ser honesta y justa".[222] Así que la ley injusta "no es una ley", dice Suárez, "sino que recibe el nombre de ley sólo por analogía, porque prescribe una determinada conducta".[223] Si la ley supone una obligación de obediencia, por lo tanto, una disposición que no es una verdadera ley no obliga.

Así, las disposiciones humanas pueden ser justas o injustas. Pero sólo las leyes justas son verdaderas leyes, y sólo ellas obligan a los hombres. La ley natural es siempre justa, y la ley humana deberá ajustarse a ella. Es por esta razón que Tomás de Aquino dice que la ley humana debe derivar de la ley natural y, si no es así, no será una ley sino la corrupción de la ley.[224]

Suárez señala aquí la posibilidad de desobedecer una ley. Si la ley humana es contraria a la ley natural, aquélla no debe ser obedecida, pues dos cosas opuestas no pueden observarse al mismo tiempo:

> En primer lugar, porque el poder de crear la ley viene de Dios, entonces, las cosas que se derivan de Dios están bien ordenadas; por lo tanto, este poder fue dado para el bien y para la edificación, y no para el mal y para la destrucción. Luego, porque ningún subordinado puede obligar en contra de la ley y de la voluntad de su superior; así que la ley que obliga a una mala acción es contraria a la ley de Dios que lo prohíbe; entonces, no es obligatoria ya que es imposible para los hombres, al mismo tiempo, verse obligados a hacer y no hacer. Y si la mala acción está prohibida por la ley divina, la ley inferior no puede suprimir la obligación impuesta por la superior.[225]

Tomás de Aquino considera que la desobediencia es posible excepcionalmente si la autoridad no es justa, si sus órdenes son contrarias a la ley o si el poder ha sido usurpado.[226] Habla claramente de resistencia. En cuanto a Suárez, dice abiertamente que no sólo no obligan, sino que debemos resistir a las leyes creadas por los hombres cuando son incompatibles con Dios.[227]

---

[222] *Ibidem*, I, 9, 13.

[223] *Ibidem*, I, 1, 6.

[224] Tomás de Aquino, *S. t.*, Ia, IIae, 95, 2. Luego de haber citado las palabras de san Agustín ("No parece que sea una ley la que no sea justa"), Tomás de Aquino dice efectivamente que "toda ley surgida de los hombres no tiene razón de ley que en la medida en que ella derive de la ley de la naturaleza. Si ella se desvía en algún punto de la ley natural, ya no es entonces una ley, sino una corrupción de la ley". *Ibidem.*

[225] Suárez, Francisco, *De legibus*, I, 9, 4.

[226] Tomás de Aquino, *S. t.*, IIa, IIae, 104, 6, ad 3. Véase Suárez, Francisco, *De legibus*, I, 8, 2.

[227] Suárez dice: "No obedezcamos en lo que sea contrario a Dios". Véase Suárez, Francisco, *De legibus*, III, 31, 2.

También es necesario que la ley tenga por finalidad el bien común. Dado que el poder se transmite para el bien común, cuando se legisle hay que buscar ese bien común.[228] Según Suárez, "la creación de las leyes es el acto principal por el cual se gobierna al Estado y, por lo tanto, las leyes deben tener como fin el bien común".[229] Así, el bien común es una condición más de validez de la ley, ya que "la ley que no es hecha para el bien común no es ley".[230]

En conclusión, Suárez nos dice que la ley obliga sólo si cumple con las condiciones de validez (causa eficiente, material, formal y final).[231] De lo contrario, no obliga (y no debe obedecerse), pues en realidad no es una verdadera ley: se llama ley sólo por analogía.

Si el poder monárquico se obtiene con violencia (la tiranía por usurpación) —y no por la transmisión pacífica del poder— el rey no tiene una verdadera potestad legislativa.[232] Podemos decir que se mantiente la misma lógica: dado que es una usurpación, la condición de validez no se cumple (la autoridad como causa eficiente), y por lo tanto sus leyes no son verdaderas leyes, por lo que no obligan.

Suárez señala, en cambio, que si el rey recibió el poder del pueblo, no puede ser privado de este poder. Pero prevé una excepción: si degenera en tiranía (la tiranía por ejercicio), esto permitiría al pueblo llevar una guerra justa contra el rey.[233] Esta forma de resistencia es discutida ampliamente por Suárez en el *Defensio fidei*.

b. La resistencia en el *Defensio fidei*: el paso al tiranicidio

El *Defensio fidei* responde, como hemos dicho, al conflicto entre el rey Jacobo I de Inglaterra y el papa Pablo V. Por orden del papa, Suárez desarrolló los argumentos para atacar tanto el juramento de lealtad que Jacobo I impuso a sus súbditos como las obras que publicó ese rey.

El *Defensio fidei*, compuesto de VI libros, refrenda las ideas señaladas en el *De legibus* (es decir, el poder que reside en el pueblo y las condiciones de validez del derecho). Pero en este caso aborda, además del derecho de resistencia, el tiranicidio en particular. Debido a esto, el *Defensio fidei* fue prohibido en Ingla-

[228] *Ibidem*, I, 7, 5.

[229] *Ibidem*, I, 8, 7. Suárez dice también: "El poder de jurisdicción, por su institución originaria, es concedida para el bien de la comunidad". *Ibidem*, I, 8, 5.

[230] *Ibidem*, I, 9, 13.

[231] Ya mencionado anteriormente, véase *ibidem*, III, 31, 6.

[232] *Ibidem*, III, 4, 4.

[233] *Ibidem*, III, 4, 6.

terra y quemado ante la catedral de San Pablo (en Londres), y en Francia fue condenado por el Parlamento de París.[234]

El juramento de lealtad impuesto por Jacobo I obligaba asimismo a los católicos ingleses a rechazar "la doctrina y la proposición que afirman que los príncipes excomulgados o privados de sus derechos por el papa pueden ser depuestos y asesinados por sus súbditos o por cualquier otra persona".[235] Esta doctrina, que Jacobo I rechaza, es la doctrina jesuita del poder indirecto del papa (y que trataremos en el apartado siguiente).

Suárez retoma la clasificación clásica de los tiranos: el tirano por usurpación (el que toma el poder mediante la violencia y que, en realidad, "no es ni rey ni señor, sino que ocupa su lugar y lleva su sombra")[236] y el tirano por ejercicio (el rey legítimo que hace a un lado el bien común y es injusto con sus súbditos).

De conformidad con el Concilio de Constanza, Suárez rechaza la doctrina de Wyclif y Hus sobre la posibilidad de matar a un príncipe inmediatamente y sin formalidades. Suárez señala que en el caso de un rey legítimo, pero tirano en su ejercicio, en principio no debería ser asesinado por un individuo cualquiera.[237] Sin embargo, reconoce dos excepciones en las que un tirano por ejercicio puede ser asesinado por un particular: en el caso de la defensa legítima y en defensa del Estado.[238]

El poder para castigar los delitos (por ejemplo, los de un tirano) no pertenece a cualquier persona, sino a los superiores (a quienes fue confiado el poder) o a la comunidad, ya que el castigo de los delitos se realiza por el bien común.[239]

Excepcionalmente, una persona cualquiera, dice Suárez, puede matar a un rey en defensa personal si su vida está en riesgo "porque el derecho a la defensa de la vida es muy grande".[240] En cambio, si solamente sus bienes están en peligro, el individuo no debe resistir matando al príncipe, ya que debería demandar, sin violencia, su restitución a través de los tribunales.[241]

---

234 Pereña, Luciano, "Presentación", en Suárez, Francisco, *De legibus* [libro III, capítulos 1-16 *De civili potestate*], Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1975, pp. VII - VIII.

235 Palabras de Jacobo I citadas por Suárez en *Defensio fidei*, VI, 4, 1.

236 *Idem*.

237 *Ibidem*, VI, 4, 2.

238 *Ibidem*, VI, 4, 4.

239 *Idem.*

240 *Ibidem*, VI, 4, 5.

241 *Idem*.

Si se trata de defender al Estado, la resistencia e incluso el tiranicidio se justifican únicamente si el príncipe ataca la ciudad para destruirla injustamente y para matar a sus súbditos. Atacar el Estado, por otros medios menos graves, no merece la muerte del príncipe, pues el Estado no sufre una agresión tal que deba resistirse matando.[242]

Si se tratara, en cambio, de un tirano por usurpación, el tiranicidio puede ser efectuado por cualquier persona, y ello no representa ningún problema, pues el ladrón no es un verdadero príncipe; es más bien un enemigo de la república.[243] Sin embargo, Suárez cree que debe cumplirse una condición: se efectuará sólo si no se puede recurrir a un superior que juzgue al tirano. Además, no se debe matar al tirano si existe un acuerdo o tregua que se haya firmado entre el tirano y el pueblo, y sobre todo si la ejecución del tirano busca un interés particular y no el interés de la comunidad.[244] Si no se está ante ninguno de estos supuestos, entonces se puede ir a la guerra contra él y, si es necesario, privarlo de la vida.

Pero incluso respetando todas estas consideraciones, de cualquier modo, el tirano por usurpación deberá, para purgar su pena, ser ejecutado por su delito de usurpación. La condena, dice Suárez, debe ser dictada por un superior, bien asesorado, en virtud de que el castigo es un acto de jurisdicción propia de un superior. El consentimiento tácito de la república no es suficiente: es necesario que se dicte una resolución.[245]

Suárez se pregunta quién puede dictar tal resolución. Según él, es el propio Estado, o bien el papa. Suárez afirma así la teoría del poder indirecto del papa para deponer a los reyes. Si bien el *Defensio fidei* responde a un conflicto entre el rey Jacobo I de Inglaterra y el papa, también responde a la polémica sobre el poder indirecto del papa. A continuación situaremos este problema en el pensamiento político del siglo XVI y analizaremos lo que Suárez indica al respecto.

c. La teoría del poder indirecto del papa

Sobre el origen del poder y de la organización de la sociedad, podemos distinguir dos teorías: la que señala que deriva de un contrato social (sin necesidad de recurrir a Dios) y la que afirma que proviene de Dios. De la segunda se desprenden, a su vez, como hemos visto, dos teorías, que son

[242] *Ibidem*, VI, 4, 6.
[243] *Ibidem*, VI, 4, 7.
[244] *Ibidem*, VI, 4, 9.
[245] *Ibidem*, VI, 4, 12.

claramente indentificables hacia el siglo XVI: la teoría del poder divino depositado *en el pueblo* y la teoría del poder divino depositado *en los reyes directamente*.

Entre los que afirman la teoría del poder popular, encontramos principalmente a los católicos (desde la Edad Media con Tomás de Aquino, como ya lo habíamos mencionado, hasta el siglo XVI con los jesuitas), así como a ciertos grupos surgidos de la Reforma (por ejemplo, los calvinistas y monarcómacos protestantes en Francia).

De acuerdo con George H. Sabine, tanto los protestantes como los católicos tienen un discurso similar sobre la resistencia y una misma herencia cristiana en lo que se refiere a la argumentación.[246]

Sabine dice que "para los miembros de las iglesias nacionales [por ejemplo, la Iglesia galicana, es decir, la Iglesia nacional de Francia], calvinista y jesuita pareciesen como dos nombres la misma cosa. Ambos defendieron la primacía y la independencia de la autoridad espiritual y el uso del poder secular para poner en práctica los juicios de aquélla en materia de ortodoxia y disciplina moral".[247] Sin embargo, Sabine sostiene que los jesuitas desarrollaron teorías intelectualmente más avanzadas que las protestantes. De hecho, dice que "la exposición de la teoría antimonárquica hecha por los jesuitas se encuentra probablemente, en conjunto, en un nivel intelectual superior al de las exposiciones protestantes de la misma doctrina".[248]

En Suárez encontramos, en cada argumento, un ejercicio lógico y retórico muy riguroso y sistemático, propio de la escolástica. La teoría de la resistencia de Suárez, basada en el poder popular, parece ser un todo coherente. La idea de que el poder reside en el pueblo está tan arraigada y estructurada —al igual que la libertad y la igualdad—, como noción rectora del resto de ideas planteadas por Suárez, a grado tal que por momentos pensaríamos que se trata de un teórico incipiente de la democracia, o bien un representante germinal del liberalismo, por su énfasis en limitar el poder del monarca. Quizá sea una afirmación desmedida (Suárez demócrata y liberal: no, no lo era), pero hay que tomar en cuenta —en primer lugar— que la limitación del poder es el espíritu de esos tiempos y —en segundo lugar— que Suárez pertenece a ese espíritu, si bien en el momento más inicial; son las preocupaciones de la Edad Moderna, a las que Suárez se suma, y que no habrán de florecer realmente sino un siglo después, en el siglo XVIII.

---

246 Sabine, George H., *op. cit.*, p. 305.

247 *Idem*, p. 287.

248 *Idem*, p. 304.

A pesar de lo anterior, la teoría del poder indirecto del papa constituye una excepción, pues se trata de una noción escasamente desarrollada en Suárez. Aquí, el argumento de autoridad revela sus límites. Para nuestros ojos modernos, la mera afirmación de que algo "es", porque la autoridad eclesiástica así lo "declara", resulta insuficiente. La autoridad desmedida de la Iglesia revela el endeble espíritu liberal de Suárez. En la teoría del poder indirecto del papa de Suárez no encontramos argumentos con el mismo rigor racional que en otros casos, por lo que su reflexión política parecería revelarse francamente como la sirviente de los intereses eclesiásticos.

El propósito de la reflexión científica —y en este caso, en los esfuerzos que los juristas y teólogos del siglo XVI realizaban por hacer ciencia jurídica y ciencia política— es hallar racionalmente respuestas a cuestiones cuya solución nos es desconocida; en eso consiste la generación del conocimiento, para así descubrir y sistematizar datos de la realidad que nos permitan entrar en contacto con ella y tener una mejor comprensión del mundo. Suárez, en cambio, al reflexionar sobre el poder indirecto del papa, ya conoce la respuesta de antemano, y sólo trata de revestir con argumentos racionales una respuesta que fue aceptada previamente.

Los jesuitas intentaron desarrollar una teoría moderada de las prerrogativas del papa. Para el siglo XVI, el antiguo poder del papa se estaba reduciendo notablemente. Por lo tanto, proclamar una postura radical habría sido inútil. Los jesuitas reconocieron que todo poder temporal pertenecía al rey, mientras que los asuntos espirituales estaban reservados al papa.

La forma en cómo marcharon las cosas es bien conocida: por ejemplo, en Francia, la monarquía se fortaleció después de las guerras de religión (que enfrentaron a católicos y a protestantes, y los primeros terminaron en la posición dominante) y se reafirmó la teoría del derecho divino de los reyes, que establece que el poder es transmitido directamente al monarca por Dios (descartando, por lo tanto, la invervención temporal del papa). Las obras publicadas por Jacobo I de Inglaterra son un reflejo de la teoría del derecho divino. Asimismo, tuvo lugar una consolidación de las iglesias nacionales en detrimento de las prerrogativas papales.

Si los asuntos espirituales estaban reservados a la Iglesia, el papa tenía, no obstante, de acuerdo con los jesuitas, excepcionalmente un poder indirecto sobre los asuntos temporales con fines espirituales. En eso consiste la doctrina del poder indirecto del papa.

Suárez dice —cosa que ya habíamos abordado— que en el caso de enfrentarnos a un tirano por usurpación, éste debe ser depuesto a través de una resolución. Sin embargo, esta resolución puede ser dictada, dice Suá-

rez, por la comunidad o por el papa.[249] Si la deposición resulta insuficiente, entonces se puede recurrir al tiranicidio. En cualquier caso, la decisión de la deposición debe incluir un acuerdo público y común de las ciudades del reino.[250] Y esto es posible porque es lícito rechazar la fuerza con la fuerza y también porque el acto por el cual la comunidad ha transmitido su poder al príncipe prevé esta excepción para la preservación del propio Estado.[251]

El papa, por lo tanto, puede corregir a los reyes directamente en los asuntos espirituales e indirectamente en los asuntos temporales.[252] Por ejemplo, si el rey comete una herejía (falta espiritual), el papa puede deponerlo.[253]

> Si las faltas recaen en asuntos temporales, en tanto que pecados, el papa puede corregir dichos pecados con su autoridad directa; en tanto que perjudiciales al bien temporal de la república cristiana, podrá por lo menos castigar las faltas indirectamente porque el gobierno tiránico de un príncipe temporal siempre es malo para la salvación de las almas.[254]

Suárez agrega, por otro lado, que el poder del papa se limita a las repúblicas cristianas. Pero el hecho de que estén excluidos los indígenas americanos y los musulmanes no significa que éstos no tengan el derecho de resistir a los tiranos. No están sometidos al papa, pero los cristianos sí lo están:

> A pesar de que una república, considerada desde el punto de vista de la naturaleza de la cosa, como ocurría entre los gentiles y como ocurre ahora entre los paganos, tenga el poder para defenderse del rey tirano y, si es necesario, para deponerlo, los reinos cristianos están de alguna manera subordinados al papa.[255]

Una vez que la propia república o el papa haya tomado la resolución de deponer al rey, la persona a quien se le encomendó la ejecución de la resolución podrá privar al rey de su reino, incluso matándolo, si es necesario o si la resolución prevé la pena de muerte.[256] Así que no cualquiera puede matar

---

[249] Suárez, Francisco, *Defensio fidei*, VI, 4, 15.

[250] *Idem.*

[251] *Idem.*

[252] *Ibidem*, VI, 4, 16.

[253] *Idem.*

[254] *Idem.*

[255] *Ibidem*, VI, 4, 17. Suárez cita igualmente los ejemplos de los reyes Childerico de Francia, bajo el papa Zacarías, y Sancho II de Portugal, bajo el papa Inocencio I, en cuyos casos los papas fueron consultados o solicitados para la deposición de estos reyes. Véase *idem*.

[256] *Ibidem*, VI, 4, 18.

al rey, exceptuando los casos antes señalados, y salvo la persona que deba ejecutar la resolución, porque opera con una autoridad pública, y no con un poder privado. Por ejemplo, si el papa decide deponer a un rey, pero sin dar una explicación más detallada sobre la aplicación de la resolución, ello no faculta a cualquier príncipe a hacer la guerra en su contra.[257]

Siguiendo esta misma lógica del poder, Suárez cree que el rey Jacobo I de Inglaterra no puede condenar el Concilio de Constanza, ya que es una prerrogativa que no le corresponde. Asimismo, Jacobo I no puede obligar a sus súbditos a prestar un juramento de lealtad que les haga repudiar ese concilio, pues es una usurpación del poder espiritual.[258] En conclusión, el rey temporal no debe tener prioridad sobre las cosas espirituales, y, por lo tanto, los súbditos están obligados a resistir al juramento.[259]

Dicho lo anterior, pasaremos ahora a revisar parte del arsenal conceptual que era común en los tiempos de Suárez, y que, quizá a nosotros nos parezca ajeno. Nos referimos con esto a conceptos tales como la obediencia, la objetividad, el ser, el valor, la verdad, la belleza, el bien y la inmutabilidad.

2. *Obediencia ciega versus objetividad del derecho natural*

El derecho de resistencia responde a una convicción de que una norma del derecho positivo no es válida en virtud de que es injusta. Una persona que resiste sostiene que el orden social debería regirse, en cambio, por una norma distinta: una norma objetiva y justa.

En el pensamiento suareciano, el derecho de resistencia implica la existencia de un derecho natural (justo) frente a un derecho positivo (eventualmente injusto en la medida en que éste no se adecue a aquél).

El derecho natural, en su versión moderna del siglo XVI, supone un orden independiente y objetivo en comparación con el orden cambiante del derecho positivo. Este orden se deriva de la naturaleza. Y, en tanto que autoridad normativa, esta naturaleza se considera como un producto de Dios. Otras versiones del derecho natural, en cambio, prescinden de Dios y enfatizan la razón.

A continuación, abordaremos, en primer lugar, el problema que la resistencia implica para el principio sobre el que se cimienta todo sistema jurídico y político, es decir, el principio de obediencia (A) y, en segundo lugar,

[257] *Ibidem*, VI, 4, 19.
[258] *Ibidem*, VI, 4, 20 y 21.
[259] *Ibidem*, VI, 4, 22.

estudiaremos los rasgos de objetividad e inmutabilidad que definen al derecho natural moderno (B).

A. *Fuerza y obediencia*

La existencia del derecho y la existencia del Estado suponen el deber de obediencia. Como dice Suárez, según hemos visto antes, "si imaginamos que los hombres quieren estas dos cosas, es decir, reunirse de esta manera pero bajo la condición de no estar sometidos, esta actitud sería contradictoria y no podrían hacer nada".[260]

De acuerdo con Jaime Cárdenas Gracia, el tema de la obediencia al derecho está ligado

> ...con el de la legitimidad de los sistemas políticos y jurídicos. El problema de la obligación política radica en las preguntas: ¿por qué debo obedecer al Estado? ¿Por qué debo obedecer al derecho? La primera pregunta entraña la legitimidad o justificación del Estado, y la segunda, íntimamente relacionada, nos conduce a la cuestión de la fundamentación de las normas jurídicas, de si debemos siempre obedecerlas, y cuáles son las razones para esa obediencia o desobediencia.[261]

De hecho, Cárdenas Gracia distingue tres razones comunes por las cuales se aduce la obligación de obediencia al derecho: las razones legales, prudenciales y morales. Las razones legales, es decir, que hay que obedecer una ley porque es una ley, son autorreferenciales —señala Cárdenas Gracia—, y no responden a nuestra pregunta; por ello, la respuesta debe buscarse fuera del sistema jurídico, pues de otro modo "se genera un problema semejante al de la concepción de la legitimidad de la teoría positivista que reduce la legitimidad al orden jurídico sin importar sus contenidos".[262]

Las razones de oportunidad —o prudenciales, como las llama Cárdenas Gracia— se basan en cálculos de menores perjuicios y mayores beneficios, costos y desventajas, como la amenaza de la sanción o la sanción misma, lo cual se identifica también con algunas teorías positivistas que hacen hincapié en el aspecto coactivo del derecho como elemento esencial de él.

---

[260] Suárez, Francisco, *De legibus*, III, 2, 4.

[261] Cárdenas Gracia, Jaime, *Introducción al estudio del derecho*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM-Nostra Ediciones, 2009, p. 314.

[262] *Idem*.

Por último, las razones morales son a las que nuestros escolásticos españoles hacen referencia —y que a lo largo de estas páginas seguiremos desarrollando—. En este sentido, analizaremos si el derecho de resistencia no está más bien asociado a ley del más fuerte (*a*), y si no pondría en riesgo la existencia del orden jurídico e incluso de la sociedad misma (*b*).

a. El derecho de resistencia y la ley del más fuerte

Podemos entender a la sociedad como una multiciplicidad de actores en tensión que se oponen los unos a los otros. Habría quienes podrían concebir la resistencia no como un derecho, sino sencillamente como una fuerza ejercida por aquel que tiene el suficiente poder para oponerse a la autoridad. Fuerza y poder serían así las marcas de identidad del derecho.

De hecho, de acuerdo con la teoría positivista del derecho, la ley es creada por aquel que tiene una posición de superioridad. Y la obediencia de la ley se debe a ello. Existe, por lo tanto, una concepción del poder y del derecho asociada a la ley del más fuerte. Y no sólo eso: versiones maquiavélicas del poder sugieren que sólo aquel que tiene el valor y la audacia de cuestionar a la autoridad y de romper las leyes merecerá el título de héroe y logrará imponerse a su vez como nueva autoridad. Sólo el revolucionario es capaz de vencer los obstáculos. Por naturaleza, un hombre así es un transgresor, por lo que el resto de nosotros, incapaces de aplastar a los demás, no somos sino seres minúsculos.[263]

En la *República* de Platón, Trasímaco dice a Sócrates que la justicia corresponde al interés del más fuerte. Antonio Gómez Robledo explica que, a pesar de esta regla (*migth is right*) es compartida por Trasímaco (*República*) y Calicles (*Gorgias*), podemos encontrar una diferencia entre ambos: mientras que para Calicles el derecho del más fuerte es el reflejo de una superioridad natural, para Trasímaco es un reflejo del poder del gobierno constituido; así, en Trasímaco, la justicia (la fuerza y la ley) coincide con el derecho positivo.[264] El diálogo se desarrolla como sigue:

> Trasímaco: ¿Acaso no sabes que las ciudades se gobiernan unas monárquicamente, otras democráticamente y otras aristocráticamente?

---

[263] "Piojos", decía Raskolnikov, protagonista de *Crimen y castigo*. En su célebre confesión a Sonia, sobre por qué mató a la anciana usurera y a Lizabeta, habla de esa figura del héroe transgresor y utiliza como modelo a Napoleón. Véase Dostoyevski, Fiódor, *Crimen y castigo*, quinta parte, capítulo IV.

[264] Gómez Robledo, Antonio, "Introducción", en Platón, *La República*, México, UNAM, 2000, pp. XXXVII, XLIV y XLV.

> Sócrates: ¿Cómo no lo voy a saber?
>
> Trasímaco: El gobierno, por tanto, ¿no es el que tiene la fuerza en cada ciudad?
>
> Sócrates: Ciertamente.
>
> Trasímaco: Pues entonces, cada gobierno establece las leyes en su propio interés: las leyes democráticas en la democracia; las leyes monárquicas en la monarquía, y así en las otras formas de gobierno; y una vez que las han puesto en vigor, declaran ser justo para los gobernados lo que en realidad es en interés de los gobiernos, y al transgresor de este orden lo castigan como violador de la ley y la justicia. He aquí, mi admirable amigo, lo que yo afirmo que es, de manera uniforme, la justicia en todas las ciudades: el interés del gobierno constituido. Pero como este gobierno es el que detenta el poder, resulta que, para todo aquel que reflexione, la justicia es lo mismo que el interés del más fuerte.

Si la justicia corresponde al interés del más fuerte, por lo tanto, la justicia, en realidad, es la injusticia que infligimos a los otros en nuestro beneficio —sostiene Trasímaco—. Se trata, pues, de una concepción subjetivista de la moral. Y, si acaso vivimos un acto que consideramos injusto, es sólo porque sufrimos un acto que para otro resulta conveniente para sí mismo, y nosotros somos incapaces de resistir. Antonio Gómez Robledo señala también que Trasímaco habría de ser así un temprano expositor de la *Teoría pura del derecho* de Kelsen, dado que si, en todo caso, lo "correcto" o válido coincide con el derecho positivo, la "moralidad" de la ley no sería sino un elemento metajurídico, como también lo ha dicho Kelsen.[265]

Por lo tanto, si es así como opera el Estado y el ejercicio del poder (tan sólo por la ley del más fuerte), está claro que el derecho de resistencia desarrollado por Suárez solamente obedece a los intereses de los más débiles. El pensamiento de Suárez se basa en la noción del bien y, en el caso particular de las leyes, en la del bien de la comunidad, y en una concepción objetivista de la moral. Más allá de la ley del más fuerte y más allá del acatamiento de la ley, "porque la ley es la ley", más bien —como señala Cárdenas Gracia— hay que indagar las razones por las cuales decidimos obedecer o, más aún, en este caso, desobedecer las leyes.

b. Los riesgos del derecho de resistencia

El derecho de resistencia, dirían algunos, es un riesgo para el principio de legalidad y de obediencia, postulados elementales de la existencia de

265 *Ibidem*, p. XLV.

cualquier sociedad. Creonte, por ejemplo, en la tragedia de Sófocles, proclama obediencia absoluta y dice:

> No hay desgracia mayor que la resistencia: ella destruye las ciudades, conmociona y vacía los hogares; en el combate, rompe las lanzas y promueve las derrotas. Mientras que la obediencia es la salvación de todos aquéllos que son disciplinados. Así pues, hemos de dar nuestro brazo a lo establecido con vistas al orden.[266]

Creonte hace hincapié en el papel de la autoridad. De acuerdo con Suárez, según hemos visto, la autoridad es la causa eficiente de la ley, y la obediencia es una condición necesaria, pero no suficiente, de toda sociedad. Así, para Suárez, la ley no se reduce a la autoridad como elemento esencial de validez, por lo que las excepciones son posibles. En cambio, Creonte no admite ninguna excepción: "Es necesario obedecer a todo aquél que la ciudad designó como amo, en las cosas grandes o pequeñas, justas o injustas".[267]

Detrás de esta afirmación se encuentra el peso que la ciudad (la *polis*) tenía entre los antiguos. En el mundo griego, la *polis* no sólo es el lugar en donde vive el hombre, sino que gracias a ella, gracias a la ciudad (a la sociedad), el hombre puede vivir. Leopoldo Zea señala que "el griego es ante todo un ciudadano. Aristóteles define al hombre como un animal político, como un animal ciudadano".[268] Para el hombre griego, la ciudad es su razón de ser, su amor y su orgullo. Probablemente, la mayor exaltación de esta concepción de la *polis* y de sus leyes está en el *Critón* de Platón. Condenado a muerte, y rechazando la posibilidad de escapar, Sócrates cree que no se puede disfrutar de los beneficios de la *polis* y, al mismo tiempo, negarla cuando algo nos resulta inconveniente. El respeto de las leyes constituye una virtud; la grandeza de la *polis* y de los ciudadanos provienen de esa observancia de las leyes. Estas leyes, dice Sócrates, no limitan nuestra libertad de abandonar la *polis*, pero si nos quedamos en ella debemos respetarlas. Por lo tanto, no podemos desobedecer la ley bajo la pena de ser injusta. Su cumplimiento es obligatorio aun cuando la ley sea incorrecta. Sócrates responde así a la propuesta que Critón le plantea para huir:

> Veamos si de este modo lo entiendes mejor. Si a nosotros que tenemos la intención de escapar de aquí, o como sea conveniente nombrar a esto, llegaran

---

266 Sófocles, *Antígona*, 672 y 673.

267 *Ibidem*, 667 y 668.

268 Zea, Leopoldo, *Introducción a la filosofía*, México, UNAM, 1981, p. 38.

> las leyes y el Estado y, colocándose delante, nos preguntaran: "Dime, Sócrates, ¿qué tienes proyectado hacer? ¿No es cierto que, con esta acción que intentas, proyectas destruirnos a nosotras las leyes y a toda la ciudad, en lo que de ti depende? ¿Te parece a ti posible que pueda aún existir sin arruinarse una ciudad en la que los juicios que se pronuncien no tienen ningún poder, sino que son destruidos por particulares y resultan nulos?" ¿Qué responderemos, Critón, ante estas preguntas y otras de tal naturaleza? Muchas razones podría dar cualquiera, especialmente un orador, en favor de esta ley que nosotros intentamos destruir, que establece que los juicios sentenciados tengan plena autoridad. ¿Acaso les diremos: "La ciudad nos ha tratado injustamente y no ha realizado el juicio correctamente"? ¿Les diremos esto o qué?[269]

La postura de Sócrates parecería derivar de un deber ciego de obediencia. Sin embargo, el argumento de Sócrates no es parecido al de Creonte. Mientras que Creonte afirma este deber en virtud de un interés político egoísta, Sócrates lo hace por una genuina convicción sobre el valor que la sociedad tiene para el hombre. El amor y respeto que los griegos tienen por la *polis* y por las leyes que de ella emanan, el ideal de participación en la vida pública por igual —limitado, claro, a los ciudadanos—, concebido como una obligación, a grado tal que aquel que no contribuyera en los asuntos públicos era considerado un ciudadano inútil, y la certeza de que se es libre mientras sea la ley la que impere, hizo posible que cristalizara uno de los pilares sobre los que se sustentan las ideas políticas y jurídicas de Occidente. Pues como señala George H. Sabine, a propósito de los griegos, "en el estado libre, la ley y no el gobernante es soberana, y la ley merece el respeto del ciudadano, aunque en algún caso particular lesione sus intereses".[270] Y tal es el caso de Sócrates, que precisamente acepta la pena de muerte decretada por la *polis*.

He aquí, no obstante, un punto de inflexión que debemos subrayar. En efecto, la obediencia de la ley es un deber y una virtud en Occidente. Sabine incluso señala que el Estado de derecho es la consecuencia necesaria de considerar seriamente las opiniones de Platón sobre la ley. Para Platón, la ley es una condición de la vida moral y civilizada.[271] Quizá sea desmedido hablar de Estado de derecho en plena Edad Antigua, pues habrá que esperar hasta el siglo XVIII, el siglo de la Ilustración, para comenzar a hablar de un Estado cuyo poder está limitado, que se autocontiene y ejerce sus actividades en el marco de las leyes respetando las libertades individuales. De he-

[269] Platón, *Critón*, 50a-50b.

[270] Sabine, George H., *op. cit.*, p. 42.

[271] *Ibidem*, p. 93.

cho, Sabine indica que en Platón y Aristóteles está ausente "la concepción de ciudadanos dotados de derechos privados y de un Estado que, por medio del derecho, protege a los ciudadanos y exige de ellos el cumplimiento de las obligaciones requeridas para esta finalidad".[272] Y esto es lo que justamente queremos subrayar. No podemos esperar otra actitud de Sócrates, pues la concepción de las libertades individuales tendrá lugar sólo hasta la Edad Moderna.

A los escolásticos españoles debemos —lo hemos dicho reiteradamente— el surgimiento del derecho internacional y del derecho natural modernos, el arraigo del pueblo como fuente de la soberanía, la idea de la propiedad privada como un derecho, y la existencia de los derechos subjetivos. Las libertades individuales defendidas por los ingleses, estadounidenses y franceses en el siglo XVIII no podrían explicarse sin esos derechos subjetivos, entendidos como derechos inherentes a los seres humanos, que conceptualmente desarrollaron los escolásticos.

La soberanía popular, el derecho de propiedad y los derechos humanos constituyen unos de los fundamentos de los sistemas jurídicos modernos. Otro fundamento es el Estado liberal (o también llamado Estado de derecho o Estado constitucional) respetuoso de las libertades individuales. El liberalismo no es, de ningún modo, obra de nuestros escolásticos españoles, sino de los pensadores y políticos liberales e individualistas del siglo XVIII. Sin embargo, la noción de libertad individual no habría sido posible, insistimos, sin los derechos subjetivos y sin el derecho natural proclamados por los escolásticos.

La obediencia apararentemente ciega de la ley, en Sócrates, no es tal. Presupone la concepción griega de la ley como un valor de la vida en sociedad, y que habría de florecer en la Edad Moderna con el Estado derecho, en donde no sólo el ciudadano debe respetar la ley, sino también el Estado mismo. El derecho exige su obediencia; sin embargo, sólo en el marco del respeto de nuestras libertades inherentes. He ahí una razón para desobedecer el derecho y que estaba ausente en Sócrates, pero no en Suárez.

B. *La "irracionalidad" del derecho natural: la ley que flota en el cielo*

El problema del iusnaturalismo, al parecer, es que hace referencia a un orden que no vemos y que no conocemos. Para los iuspositivistas, no es más que una especie de arcoíris que los iusnaturalistas pretenden presentar

[272] *Ibidem*, pp. 40 y 41.

como fuente del derecho positivo. De acuerdo con los iuspositivistas, de este modo se explica algo que es cierto (el derecho positivo) a partir de algo que es incierto (el derecho natural).

En las páginas siguientes no presentaremos argumentos en contra del iuspositivismo. Presentaremos, una serie de nociones fundamentales en las que ciertos iusnaturalistas creían. Abordaremos, por un lado, el objetivismo, el subjetivismo y el relativismo (*a*), y, por otro lado, las nociones de *physis* y *nomos* (*b*).

a. Objetivismo, relativismo y subjetivismo

La ley del más fuerte presupone una noción subjetivista, o incluso amoral, de la justicia. Ante cualquier debate, ante cualquier dilema, en boca de la gente suele escucharse que no hay soluciones objetivas a los problemas, pues —se dice— que "lo que puede estar bien para usted, puede estar mal para mí", que "todo es subjetivo" y que "todo depende del cristal con que se mire".

Platón nos ha revelado irreversiblemente la noción de que existe algo que llamamos "ideas", las cuales son —según el filósofo— objetivas. Imaginemos a una estudiante llamada María, a quien le cortamos el cabello. María sin su cabello sigue siendo María. Triste y lamentablemente ella pierde un dedo, una pierna o un brazo. Sin ese dedo, pierna o brazo, María sigue siendo María. Además de los aparentes objetos de la realidad, además de la materia que constituye nuestro cuerpo, existe nuestra alma, nuestro espíritu; nuestro ser es, por lo tanto, también una idea, a la que se le asignan el nombre y apellido que llevamos. Somos seres complejos: somos sensuales, pero también intelectuales; somos materia, pero también espíritu; reales, pero también ideales. Y existen seres exclusivamente en tanto que ideas. La envidia es inmaterial, pero existe de igual modo. Ocurre lo mismo con las matemáticas, con algunos juegos, con la música, la vergüenza o la nostalgia.

Detrás de los objetos materiales hay ideas o conceptos: todos los triángulos —diría Platón— los reconocemos bajo la idea de triángulo; todos los árboles son distintos, unos altos, otros bajos, frondosos, secos, excepcionales en su unicidad, todos ellos hermanados por la idea de árbol. Los objetos de la realidad son —principio de identidad— lo que son, y no son otra cosa, y tal o cual objeto pertenece o no a una categoría del ser si coincide con los rasgos indispensables de esencia de la categoría. De este modo, las personas identificamos y clasificamos la realidad. No obstante, el propio Aristóteles criticaría, no esta verdad, sino su prelación: ¿por qué para explicar los objetos de la realidad recurrimos —como Platón— a la

existencia de ideas, escencias o conceptos que anteceden a los primeros?[273] Algo similar haría, muchos siglos después, Jean-Paul Sartre al preguntarse: ¿qué es primero? ¿La esencia o la existencia?[274]

Por otra parte, Platón, según su teoría de las ideas, considera que los sentidos no pueden conducirnos a un verdadero conocimiento. Lo que debemos a los sentidos no es conocimiento, sino una simple opinión. Por lo tanto, se puede distinguir el verdadero conocimiento de aquello que parece ser conocimiento. Cuando observamos el sol, podemos equivocarnos y tener la opinión de que gira alrededor de la Tierra o, por el contrario, podemos conocer —es decir, objetivamente— que la Tierra se mueve alrededor del sol.

Éste es el sentido que posee la palabra "opinión" (*doxa*) y la palabra "conocimiento" (*episteme*) en Platón. Contemplar las ideas que se esconden detrás de los objetos es conocer. En *La República*, Platón diferencia la noción de *doxa* y *episteme* del siguiente modo: la persona que, por ejemplo, cree ver la belleza en una escultura, en realidad no ve la idea de belleza (la belleza en sí misma), sino solamente su reflejo. Bajo la pluma de Platón, Sócrates dice a Glaucón:

> Sócrates: ¿Pero aquél que cree, por el contrario, que lo bello existe en sí mismo, que puede contemplarlo en su esencia, que jamás toma las cosas bellas por lo bello, ni lo bello por las cosas bellas, aquél te parece que vive despierto o dormido?
>
> Glaucón: Despierto, sin duda.
>
> Sócrates: ¿Entonces no diríamos con razón que el pensamiento de éste es conocimiento, puesto que conoce, mientras que el pensamiento del otro es opinión porque juzga sobre las apariencias?
>
> Glaucón: Ciertamente.[275]

Lo anterior se asocia a otra de las nociones fundamentales de Platón, que afirma que la virtud es el conocimiento.[276] Esta concepción platónica del conocimiento como virtud implica que las cosas pueden ser conocidas —objetivamente—. De ser así, entonces la ciencia no puede ser abando-

---

273 "En una palabra", acusa Aristóteles, "es el fin propio de la filosofía el indagar las causas de los fenómenos, y precisamente es esto mismo lo que se desatiende. Porque nada se dice de la causa que es origen del cambio y para explicar la esencia de los seres sensibles se recurre a otras esencias". Véase Aristóteles, *Metafísica*, A9, 992a10-28.

274 Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 2009, p. 27.

275 Platón, *La República*, 476 d.

276 Platón, *Menón*, 87 c.

nada al subjetivismo como lo suelen hacer algunos. Tampoco pueden ser abandonados en ese sentido los valores morales ni los artísticos.

El subjetivismo se convierte en un lugar común que sirve para evadir respuestas y para justificar posturas. Llevado esto hasta sus últimas consecuencias, el subjetivista —en un ignorante esfuerzo de congruencia— puede defender lo indefendible, pues "todo es subjetivo". En el caso de los argumentos que, por ejemplo, alimentan la ignorancia o los prejuicios, vale la pena preguntarse si están fundados en *doxa* o *episteme*. Aquel que en nombre del subjetivismo afirma con desdén que —para él o para ella— no es arte la *Ofelia* de Millais, *Las tres gracias* de Rubens, *Muerte sin fin* de Gorostiza o *Los bastardos* de Amat Escalante, no se expresa sino por *doxa*, o, en el peor de los casos, es más bien la voz de la ignorancia quien en realidad está hablando.

O bien, imaginemos un grupo de personas que pretenden ofrecer la descripción correcta de un fenómeno natural o social, y que las distintas hipótesis que plantean entre ellos sean contradictorias; pues bien, no todas pueden ser válidas simultáneamente, ni es aceptable suspender el debate bajo el pretexto de que, de cualquier modo, todo es subjetivo.

Los hombres pueden, así, tener toda clase de *opiniones* posibles a propósito de todas las cosas. Pero, a diferencia de *doxa*, *episteme* (o, mejor dicho, *aletheia*: la verdad) no cambia según la convención o la costumbre. *Episteme* tiene un carácter permanente. Y captar la naturaleza de algo —lo permanente y no lo cambiante— es lo que distingue al conocimiento de la opinión. Por lo tanto, debemos conocer las cosas por su esencia y no por sus variaciones aparentes y accidentales.[277]

Entre los antiguos y los escolásticos, el reto es, pues, discernir lo cierto de aquello que es aparente; lo permanente de aquello que es mutable; la verdad de aquello que se cree conveniente por mero acuerdo social; *episteme* de aquello que es *doxa*; lo objetivo de aquello que es subjetivo. Desde la antigüedad se piensa que una sociedad puede construirse sobre errores y, sobre esos errores, crear leyes erróneas. Y también desde entonces se cree que podemos distinguir un derecho justo y objetivo y que podemos conocer el derecho por su naturaleza y no por sus variaciones y accidentes.

Desde esta óptica, por lo tanto, el relativismo y el subjetivismo son un error. No negamos la existencia y la necesidad del relativismo y del subjetivismo. Está claro que nuestro gusto por las peras, en lugar de las manzanas, es subjetivo, y que el tiempo es relativo, o bien que el tamaño de la Tierra, en relación con otros planetas, es igualmente relativo. Es innegable

---

[277] Platón dice precisamente que "el saber, por ende, se refiere por naturaleza al ser, para conocer cómo es el ser". Platón, *La República*, 477 b.

que nuestro contacto con el mundo lo hacemos en tanto que sujetos, y es inevitable que nuestras percepciones sean inicialmente subjetivas; pero ello no impide que intentemos trascender esa subjetividad. La historia del conocimiento es, de hecho, ese esfuerzo de trascendencia. Existen en particular ciertos campos —que la gente suele precisamente condenar al subjetivismo— tales como la ciencia, la moral y el arte, en los que justamente no cabe ni el subjetivismo ni el relativismo.

Johannes Hessen explica que el subjetivismo y el relativismo afirman que no hay verdades universalmente válidas; el subjetivismo limita la validez de la verdad al sujeto que conoce y juzga, mientras que el relativismo —negando igualmente toda verdad universal válida— restringe el criterio de verdad a factores externos al ser humano.[278]

El subjetivismo y el relativismo, indica Hessen, son contradictorios cuando sostienen que no existe una verdad universalmente válida; afirman que las verdades sólo son parciales. Esto, según Hessen, no es posible, pues dice:

> La verdad significa la concordancia del juicio del sujeto con la realidad objetiva. Si esta correlación existe, no hay necesidad de limitarla a un número determinado de individuos. Si existe, existe para todos. El dilema es: o bien el juicio es falso y, por lo tanto, no es válido para nadie; o bien, es verdadero y, por tanto, válido para todos, universalmente válido.[279]

Hessen señala que, en cambio,

> ...de acuerdo con el objetivismo, el objeto es el factor decisivo entre los dos miembros de la relación epistemológica [sujeto y objeto]. El objeto determina al sujeto. Este último se rige por el primero. El sujeto toma las cualidades del objeto y las reproduce. Esto supone que el objeto —en tanto que algo ya definido— se enfrenta a la consciencia que realiza el acto de conocimiento. Ésta es la idea central del objetivismo.[280]

El iusnaturalismo parte de una concepción objetivista —tanto epistemológica como axiológicamente—, porque cree que el derecho no depende de factores variables ni de accidentes, sino de referentes ideales, objetivos y

---

[278] Hessen, Johannes, *Teoría del conocimiento*, trad. de José Gaos, Buenos Aires, Losada, 2006, pp. 46 y 47.

[279] *Ibidem*, p. 48.

[280] *Ibidem*, p. 79. Aquí valdría, no obstante, tan sólo mencionar la distinción de Kant entre noúmeno y fenómeno.

universales. El derecho a la libertad (o a la igualdad) no depende de un régimen político que reconozca o no esos derechos: éstos existen de manera inherente en nosotros. Señalemos, como ejemplo, el caso de la bula *Sublimis Deus*, de 1537, del papa Pablo III. Con el descubrimiento de América y la conquista de las culturas prehispánicas, el imperio español extendió su poder por casi todo el mundo. De modo simultáneo a la conquista, la consciencia de los españoles —como hemos dicho antes— comenzó a sacudirse. Hubo quienes pretendieron considerar a los indígenas como bestias salvajes. Se decía que, como carecían de racionalidad, no eran seres humanos y, por lo tanto, no eran libres. Someterlos como animales era la consecuencia natural.

De acuerdo con el positivismo jurídico, si queremos entender el derecho, debemos estudiarlo por lo que "positivamente" es (por lo que de hecho es), no por lo que debería ser, ni por lo justo o injusto que pueda ser. Si el derecho debe comprenderse "por lo que de hecho es", históricamente —dirían algunos— el derecho ha sido la ley del más fuerte. Quien tiene el poder se convierte en autoridad y dicta las leyes. *Might is right*, dice breve y estupendamente la frase en inglés. Desde personajes como Trasímaco (*República*) y Calicles (*Gorgias*) de Platón hasta Raskolnikov (*Crimen y castigo*) de Dostoievski se portan defensores de esta postura.

Sin embargo, el mismo descubrimiento de América provocaría también un arsenal de posiciones opuestas y maravillosas. El encuentro de los dos mundos, como hemos dicho, dio luz a la Edad Moderna y trajo consigo un florecimiento de la cultura española que se vio reflejada en su literatura y en su filosofía. Cimbró a una pléyade de pensadores españoles, que se vieron en la necesidad de enfrentar esta concepción del poder y del derecho. Hurgaron en la consciencia española, en la filosofía, en la religión y en el derecho, para responder lo que para nosotros resulta evidente: que los indígenas son seres humanos y que no basta con que la autoridad los considere como bestias salvajes, irracionales y privadas de libertad para que sean tales; que la verdad existe de manera objetiva, y que, por lo tanto, los indígenas no son una especie inferior, sino la misma, iguales a nosotros y libres como nosotros; que la ley del más fuerte no basta para dictar lo contrario; que esas cualidades —libertad e igualdad— son independientes de las disposiciones que dicte el poder; que existen de modo inherente en nosotros; que existe, por lo tanto, una dimensión objetiva por encima del derecho que dicta la autoridad; que la verdad no puede ser subjetiva; que el subjetivismo es contradictorio; que debemos conocer las cosas objetivamente y que los dilemas pueden y deben responderse objetivamente.

La bula *Sublimis Deus* reconoce la racionalidad de los indígenas, y por consecuencia resuelve el problema de su libertad y de su derecho a disponer de sí mismos y de sus propiedades.[281] En la bula se señala:

> …deseando saciar su codicia, algunos se atreven a afirmar que los indios occidentales y meridionales y otras gentes que en estos tiempos han llegado a nuestro conocimiento, con el pretexto de que ignoran la fe católica, deben ser dirigidos a nuestra obediencia como si fueran animales y los reducen a servidumbre urgiéndolos con tantas aflicciones como las que usan con las bestias. […Que] como verdaderos hombres que son... determinamos y declaramos por las presentes letras que dichos indios, y todas las gentes que en el futuro llegasen al conocimiento de los cristianos, aunque vivan fuera de la fe cristiana, pueden usar, poseer y gozar libre y lícitamente de su libertad y del dominio de sus propiedades, que no deben ser reducidos a la servidumbre y que todo lo que se hubiese hecho de otro modo es nulo y sin valor.[282]

Imaginemos que viniera una segunda autoridad que anulara lo planteado por la primera, y después una tercera autoridad que a su vez anulara a la segunda y reestableciera el criterio de la primera. Los indígenas no dejarían de ser seres humanos, no volverían a serlo, y tampoco dejarían nuevamente de serlo, de acuerdo con los vaivenes de las autoridades. La naturaleza humana de un indígena no depende de una autoridad. De creerlo así, adoptaríamos una postura subjetivista.

Además de la ciencia, el subjetivismo también se traslada al terreno los valores morales. El positivismo jurídico exige una teoría subjetivista de los valores. A preguntas como qué es lo "justo", según Kelsen, sólo existen respuestas subjetivas, pues lo "justo" para una persona siempre será lo injusto para alguien más.

En su obra *¿Qué es la justicia?,* Kelsen analiza distintas teorías de la justicia, para concluir que es imposible encontrar, con medios racionales, una norma de comportamiento justa con validez absoluta. Kelsen dice: "la razón puede solamente concebir valores relativos".[283] Según él, en lugar de valores morales objetivos, sólo hay intereses humanos y, por lo tanto, sólo hay

---

[281] Como dijimos antes, aunque la bula resolvió el asunto, tiempo después se retomó de algún modo a través de una disputa mucho más célebre, conocida como la *Controversia de Valladolid*, que se sostuvo en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, entre Juan Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapas, en 1550.

[282] MacNutt, Francis Augustus, *Bartholomew de las Casas: his Life, his Apostolate and his Writings*, Nueva York, G. P. Putnam's Sons, 1909, p. 427.

[283] Kelsen, Hans, *¿Qué es la justicia?*, México, Gernika, 2009, p. 85.

conflictos de intereses. Esta teoría no concibe, evidentemente, la existencia de valores morales universales que permitan llegar a soluciones justas.[284]

No es ociosa oposición a Kelsen. Creemos que existe una visión muy estrecha de la moral y de los valores morales. Cuando en nuestras facultades se nos enseña la visión iuspositivista de que el derecho y la moral son órdenes normativos distintos, se nos está diciendo en realidad que el derecho es amoral, lo cual es una necedad, porque se quiere sustraer al orden jurídico —en tanto que sistema normativo del comportamiento— de la esfera de la moral, cuyo fin es precisamente el de la regulación del comportamiento. Es decir, si el derecho —como señala Kelsen— es el orden coactivo de la conducta humana, no podemos apartarlo del campo que de igual modo regula la conducta y que llamamos moral. De hecho, Dworkin dice: "no sólo el derecho y la moral interactúan, sino que el derecho es parte de la moral".[285] El derecho es, en consecuencia, un sistema insertado dentro de otro sistema más amplio. Y sí, cuenta con diferencias específicas. Y quizá sea la forma más elevada que hemos desarrollado para regular nuestro comportamiento.

Esto no implica que no debamos reconocer el valor de las aportaciones de Kelsen. Con su *Teoría pura del derecho*, Kelsen intentó liberar al derecho de las impurezas que impedían comprender lo que realmente, efectivamente y positivamente es. Sólo se podría estudiar científicamente al derecho a través de la información derivada de la experiencia sensorial, según se sostenía, eliminando todo argumento irracional. El iuspositivismo kelseniano ofreció, y con muchos aciertos, un escepticismo moral (incluso metafísico). Eso es lo fundamental. De ahí deriva la noción de que el derecho natural no es sino algo que flota intangiblemente por los aires. Y es cierto, hay corrientes dentro del iusnaturalismo que condicionan la validez del derecho positivo al respeto del derecho natural y, éste a su vez, del derecho divino. Pero existen otras teorías iusnaturalistas que, por un lado, no pretenden establecer ninguna base metafísica de este tipo ni, por otro lado, ser necesariamente conservadoras. Dworkin es un buen ejemplo de ello.

Cuando el subjetivismo invade a la moral, todo está —técnicamente— permitido. No hay ni bien ni mal objetivo, no hay ni arriba ni abajo, ni consenso alguno. Todo se vale. Lo justo depende de cada quien; el más fuerte hallará sus actos justos para él. Sin embargo, la frase "todo es subjetivo" es

---

[284] Kelsen dice que "El problema de los valores es un problema de conflicto de valores. Este problema no puede ser resuelto a través del conocimiento racional. La respuesta a este problema es siempre un juicio que en última instancia está determinado por factores emocionales y, por lo tanto, tiene un carácter eminentemente subjetivo. Eso quiere decir que es válido sólo para el sujeto que formula el juicio y, en este sentido, es relativo". *Ibidem*, pp. 20 y 21.

[285] Dworkin, Ronald, *From Justice in Robes to Justice for Hedgehogs*, *cit.*, DVD conferencia.

contradictoria, en la medida en que está pensada para ser válida más allá del sujeto que la pronuncia. Si fuera verdadera, dejaría de ser subjetiva. Y, más aún, si fuéramos rigurosos y lleváramos esa afirmación hasta sus últimas consecuencias, tendríamos que justificar toda conducta en nombre del subjetivismo.

Si los valores morales son subjetivos y todos ellos igualmente válidos para el sujeto que emite el juicio, entonces todo sería —por fuerza— posible, y sin punto alguno de referencia, ¿cómo juzgar los actos de las personas? ¿Es posible no emitir juicios morales? Además del ser, existe también el valor, y aunque sea una realidad interior humana, es inseparable de nuestras vidas. El verdadero problema es cómo identificar —cosa que abordaremos más adelante— juicios morales objetivos.

Se suele decir, como prueba del subjetivismo moral, que no existe, por ejemplo, ningún tabú universal. La muerte o matar es un tabú, porque la vida es valiosa para todos, y a pesar de los accidentes, los transgresores y las variaciones que significan las guerras, los genocidios, los rituales de sacrificio y el menosprecio brindado por otros —a pesar de ello—, la vida y su misterio serán siempre valiosos ante la angustia de morir; morir en el drama personal que es la existencia de cada uno de nosotros. Existe un apego instintivo en nosotros por la vida. El que arranca la vida a otro, incluso violentamente por desdén o por un bien mayor, o bien el que se sacrifica, lo hace mediando la entrega de algo que se considera valioso: la vida.

Las mismísimas nociones de lo bueno y de lo malo, aunque aparentemente varían en contenido según cada lugar, están siempre presentes en todas las culturas. Incluso las explicaciones más amorales de la propia moral —que afirman que toda moral es subjetiva— necesitan y parten de las nociones del bien y el mal: explican a la moral como una teoría del juego en la que sus reglas dictan que lo bueno es lo más conveniente para obtener mayores y mejores resultados en nuestras interacciones sociales.

Los pueblos que realizan sacrificios humanos no desdeñan el valor de la vida, como afirman los defensores del relativismo cultural; por el contrario, el sacrificio sólo es tal en la medida en que se ofrenda algo sumamente valioso. El homicida, como Raskolnikov, o el genocida, no arrebata la vida solamente por desdén, sino que hace suyo algo que consideramos como un valor superior. El homicidio o el incesto no son demostraciones del relativismo moral, son faltas a órdenes morales dados, del mismo modo que la comisión de un delito no significa el derrumbe del sistema jurídico.

En el terreno del arte, los valores tampoco son subjetivos. Quizá nos resulte difícil comprender el arte, en general, o una pintura abstracta en lo

particular. Pero no debemos confundirnos: los juicios que emitimos sobre el arte son, efectivamente, subjetivos ("no me gustan las pinturas de Picasso" o "prefiero las obras de los prerrafaelitas a las de los impresionistas"); pero el valor del arte, en sí mismo, es objetivo. Una obra de arte es arte cuando aprehende la realidad y descubre algo nuevo. De hecho, la filosofía, la religión, la ciencia y el arte comparten ese mismo afán: la aprehensión de la realidad, descubrir y conocer el mundo.

El arte no depende del "ojo que lo mira", como vulgarmente se suele decir. No basta con que una obra de arte nos guste o no para que sea o deje de ser arte. Y a la inversa, los juicios morales que, por ejemplo, Diego Rivera emite en sus pinturas a propósito de la historia de nuestro país —por ciertos que sean algunos cuantos de esos juicios— no se traducen necesariamente en que sus obras sean valiosas. El valor del arte en sí mismo es objetivo. Y tiene que ver con otra cosa enteramente distinta. Como dijimos, una obra de arte es arte cuando aprehende la realidad y, con ello, nos descubre algo nuevo. Ése es el criterio que determina su valor. Tal es el caso, por ejemplo, cuando se nos descubre el conflicto humano que representa la tensión entre el libre albedrío y la marcha torrencial de las cosas, plasmado en *Edipo rey* de Sófocles; o bien el caso, retratado en *En busca del tiempo perdido* de Proust, a propósito de nuestra experiencia de vivir atados ilusoriamente a un tiempo presente, que es fugaz y que nos mueve a una vida compuesta de recuerdos sumidos en la imprecisión, la inmensidad, la oscuridad y la añoranza; o bien la interrogante sobre qué es lo real que ofrece *El Quijote* de Cervantes.[286] Sin menospreciar la importancia del subjetivismo y del relativismo, es necesario subrayar, en suma, el carácter objetivo del conocimiento, la moral y el arte.

b. Las nociones de *physis* y *nomos*

Antonio Gómez Robledo afirma que "la consolidación de la idea griega de derecho natural, en la época de los filósofos presocráticos, fue posible gracias a la oposición entre naturaleza y convención (*physis* y *nomos*)".[287] Hubo, efectivamente, una oposición entre estas ideas, pero debemos mencionar que también hubo una complementariedad entre ellas. Esta oposición-complementariedad depende de la interpretación que se haga de las nociones de *physis* y de *nomos* (*nomoi* en plural).

[286] A propósito de la obra de arte como una forma de conocimiento, véase Kundera, Milan, *L'art du roman*, *cit.*, p. 20.

[287] Gómez Robledo, Antonio, *Fundadores del derecho internacional*, *cit.*, p. 74.

Esta dualidad podría entenderse como una divergencia entre lo permanente y lo cambiante; lo natural y lo artificial, lo objetivo y lo subjetivo. O bien, complementariamente, como la ley (*nomos*) que lo gobierna todo: la ley que gobierna tanto a la naturaleza (*physis*) como a la propia sociedad (*polis*).

A propósito del primer sentido, Leopoldo Zea hace hincapié en que el mundo griego estaba interesado en examinar el carácter inmutable del ser. Dice Zea que "el ser está escondido en el cambio, las cosas no son sino simples signos de lo que es el ser, de lo que es el todo. El griego le dio al todo el nombre *physis*, *naturaleza*".[288] Detrás del primer rostro (la fachada) de la naturaleza (es decir, el movimiento), encontramos la eternidad, la naturaleza en sí misma. Lo mismo podría decirse de los escolásticos. Lo que explica lo permanente es la ley que rige al cambio. Leopoldo Zea afirma también que "la ley es un concepto que se aplica tanto al mundo natural como al mundo social. Hay leyes naturales y leyes sociales. Pero, ¿de dónde proviene este concepto? ¿Del mundo natural o del mundo social?".[289]

Entre los griegos, el orden natural y el orden divino eran un reflejo del orden social. Los hombres y los elementos que componen a la naturaleza podían alejarse de la observancia de la ley. El deber de la justicia, por lo tanto, consistía en poner las cosas en su lugar. Luis Villoro explica que en los presocráticos, *Diké* (la justicia)

> ...era la cualidad de la ciudad bien ordenada, pero este orden se proyectaba a la totalidad del cosmos: *Diké* era la guardiana del orden. Ella establece la norma, la medida necesaria en la que cada parte del universo cumple su función adecuada en el tiempo y en el espacio. Si un elemento no está de acuerdo con el orden, el primero debe reducirse a este último. Tal es la obra de la justicia cósmica.[290]

Hasta aquí hemos descrito la noción de *physis* como permanencia, verdad y objetividad. Tomemos ahora en cuenta el sentido complementario: las *nomoi* de la *physis*, es decir, las leyes de la naturaleza. La noción de *nomos* entonces puede entenderse como lo que es artificial, convencional, cultural o civilizado. Richard McKirahan señala que, de acuerdo con esta acepción, para los antiguos, "sin *nomos*, la vida sería insoportable y la civilización

---

288 Zea, Leopoldo, *op. cit.*, p. 28.

289 *Idem*, p. 35.

290 Villoro, Luis, *De la idea de justicia* [conferencia], México, UNAM, 5 de mayo de 2006. De la serie "*Grandes Maestros. UNAM*", y disponible en *http://www.descargacultura.unam.mx*, consultada en 2010.

inexistente; las *nomoi* elevan la vida humana por encima de los animales".[291] McKirahan explica que la palabra *nomos* está relacionada con el verbo *nomizo* ("pensar", "creer", "practicar"), que significaba lo que la gente creía o practicaba; es decir, sus costumbres, en particular las que tenían fuerza de ley, y que no se limitan únicamente a una mera creencia, sino a una creencia de lo que es bueno o correcto.[292] De esta acepción, podemos desprender otra más: *nomoi* como cambio. Dado que las costumbres, creencias y prácticas son diferentes entre los pueblos, "las *nomoi*, en el sentido del derecho positivo de un Estado, eran para los atenienses el producto del trabajo humano, capaz de ser creado, abolido o modificado por la Asamblea. Así, incluso para un solo pueblo, las *nomoi* eran diferentes en momentos diferentes".[293]

Detrás de las nociones de *doxa* y *episteme*, de *physis* y *nomos*, hay una búsqueda de un orden inmutable. Esta preocupación no es exclusiva del mundo griego. Francisco Suárez se unió a esta indagación en el campo del derecho.

II. El derecho de resistencia: un derecho natural

Entre las transformaciones podemos vislumbrar —oculto— el elemento constante. Y de este mismo modo, así como encontramos una oposición entre la naturaleza y la convención, también se erige la distinción entre la ley natural (o divina) y la ley humana: una inmutable, la otra variable.

George H. Sabine indica que, entre los griegos, "esta identificación de la naturaleza con la ley de Dios y el contraste de la convención con lo verdaderamente justo, estaban destinados a convertirse casi en una fórmula acuñada utilizable para la crítica de todos los abusos, papel que la ley natural ha desempeñado repetidas veces en la historia posterior del pensamiento político".[294]

En realidad, en la cultura griega había dos interpretaciones opuestas sobre la naturaleza, y una de ellas ha sido la predominante a lo largo de la historia. Sobre este propósito, Sabine señala:

> Una de ellas concebía la naturaleza como una ley de justicia y rectitud inherente a los seres humanos y al mundo. Esta postura se apoyaba necesariamente en el supuesto de que el orden es inteligente y benéfico; podía criticar los

[291] McKirahan, Richard, *Philosophy before Socrates: an Introduction with Texts and Comentary*, Indianápolis, Hackett Publishing, 1994, p. 403.

[292] *Idem*, p. 391.

[293] *Idem*, pp. 391 y 392.

[294] Sabine, George H., *op. cit.*, p. 50.

> abusos pero era esencialmente moral y, en último término, religiosa. La otra concebía la naturaleza como no moral y creía que se manifestaba en los seres humanos como autoafirmación y egoísmo, deseo de placer o de poder. Esta concepción podría desarrollarse en forma análoga a la doctrina de Nietzche o, en sus formas más moderadas, como una especie de utilitarismo.[295]

La interpretación predominante, entre los escolásticos, es la primera, y por ello la función de la ley natural o divina es moral. Esta idea se encarna en la *Antígona* de Sófocles. En esta tragedia, se aborda la idea de la existencia de una ley inmutable, de una ley que es legítima porque es moralmente superior, porque es justa. Luego de la desgracia de Edipo y de sus descendientes, un nuevo rey —Creonte— llega al poder en Tebas. Creonte prohíbe los funerales del hijo de Edipo, Polinices, que murió en una guerra fratricida, culpable de traición. Antígona, hija de Edipo y hermana de Polinices, se resiste a la ley de Creonte y decide realizar los ritos funerarios establecidos por las leyes divinas. Cuando Creonte pregunta a Antígona por qué no respetó los edictos que prohibían el funeral de Polinices, Antígona responde:

> Es que no es Zeus quien los ha hecho, ni la justicia que sesiona ante los dioses del inframundo. Y no creí que tus edictos pudieran reinar sobre las leyes no escritas e inmutables de los dioses, puesto que no eres sino un mortal. No es de hoy ni de ayer que ellas son inmutables, sino que son eternamente poderosas y nadie sabe desde hace cuánto tiempo fue que nacieron.[296]

Nuestra heroína, Antígona, introduce así la noción de una ley inmutable, que es, en sí misma, justa. Sobre estos héroes épicos, Octavio Paz ha dicho:

> Ni Aquiles ni El Cid nunca dudan de las ideas, creencias e instituciones de sus mundos... El acto heróico tiende generalmente a restablecer el orden ancestral, violado por una falla mítica. Éste es el significado del regreso de Odiseo, o en la tragedia, de la venganza de Orestes. La justicia es sinónimo del orden natural. En cambio, la duda del héroe novelesco sobre sí mismo también se proyecta en la realidad. ¿Lo que Don Quijote y Sancho ven son molinos o gigantes? [297]

De acuerdo con la tradición antigua y escolástica, el derecho de resistencia es visto no sólo como una manera de restaurar la ley natural, sino

---

295 *Ibidem*, p. 52.

296 Sófocles, *Antígona*, 450-456.

297 Paz, Octavio, *El arco y la lira*, 3a. ed, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 226.

como un derecho natural en sí mismo. Las razones, como veremos a continuación, para obedecer y desobedecer las leyes son morales. Pero para ello, discutiremos, en un primer momento, la estructura moral de la ley humana, de acuerdo con la escolástica y, en particular, con la tradición tomista (1). En un segundo momento, abordaremos la oposición entre el libre albedrío y la predestinación divina (2) como parte del debate que tuvo lugar en los albores de la Edad Moderna —aunque también en la antigüedad y en el medievo—, y que se desprende de la relación entre la libertad, la responsabilidad y la moral.

1. *La estructura moral de la ley humana en la escolástica*

El escritor mexicano José Gorostiza publicó en 1939 —disculpe la digresión, estimado y anónimo lector— un poema titulado *Muerte sin fin*, cuyo tema central es la inteligencia. Pero se trata particularmente de una inteligencia muy limitada, la del hombre que busca —además del placer— vivir y entrar en contacto con el mundo y aprehenderlo. El poema tiene un personaje, que es quien lo narra: un hombre angustiado y cegado por la realidad aparente. Una realidad que es obra de un dios inasible.

Abandonados de la mano de Dios, lanzados como seres finitos a un espacio infinito, y como resultado de una fricción entre la realidad y nuestro ser, los sentidos nos permiten conocer sin intermitencias esa realidad hasta agotar nuestras vidas. Pero ese conocimiento es confuso, y la realidad se vuelve demasiado luminosa y, por momentos, cegadora.

Es curioso que otro de los grandes poemas en lengua española —por cierto, también mexicano— tenga por objeto el mismo tema. Nos referimos al *Primero sueño* de sor Juana Inés de la Cruz, publicado en 1692, y que desde entonces constituye uno de los grandes legados del Siglo de Oro español. El *Primero sueño* también aborda la voluntad incesante del ser humano por conocer.

Sin embargo, como lo ha dicho Evodio Escalante, el personaje de *Muerte sin fin* es un *eiron* que a través de la apocatástasis logra vencer la muerte.[298] Es decir, mientras el personaje del *Primero sueño* podría identificarse con un *alazón*, el *eiron* de *Muerte sin fin* va de menos a más al emprender, con éxito, un viaje —la apocatástasis— de retorno a Dios.

298 Escalante, Evodio, *José Gorostiza, entre la redención y la catástrofe*, México, Juan Pablos-UNAM-UJAT-IMACD, 2001, pp. 154, 155 y 266-270.

De hecho, *Muerte sin fin* cuenta con tres epígrafes tomados de los *Proverbios*, y uno de ellos dice: "Con él estaba yo ordenándolo todo; / y fui su delicia todos los días, / teniendo solaz delante de él en todo tiempo" (*Proverbios,* 8, 30).[299] El poema es una versión invertida de la creación, es una restitución o implosión, en la que todas las cosas devienen en otras todavía más elementales hasta —vertiginosamente— fundirse todas ellas, convirtiendo, por lo tanto, a la totalidad de lo creado, ya licuado, en un líquido creador, en un "fecundo río de enamorado semen", dice el poema, que regresa a la boca del creador. El poema hace referencia a una "muerte niña". Ésa que traemos dentro mientras vivimos cada día, y que se gesta poco a poco desde que nacemos: el morir que es vivir. Pero, para el personaje, la muerte deja de ser posible y se reconcilia con ella, venciéndola, al retornar y unirse a Dios, como lo señala el epígrafe.

Mencionamos este regreso a Dios porque no sólo forma parte de la tradición cristiana, sino que, en particular, es un producto de la escolástica. Ese retorno suponía para los escolásticos, problemas teológicos, filosóficos, jurídicos y morales, como lo veremos en las siguientes páginas.

Para comprender el rol que juega la ley natural como fuente de la ley humana, de acuerdo con la concepción escolástica del derecho, primeramente trataremos el acto humano y la explicación ética del derecho planteada, en especial, por el tomismo (A), y posteriormente abordaremos la libertad como fundamento de la moral (B).

A. *Acto humano y ética del derecho en Tomás de Aquino*

Sostenemos que toda concepción moral del derecho —como la de Suárez, Dworkin o cualquier iusnaturalista— requiere de una explicación sobre la naturaleza del libre albedrío y sobre la vinculación de éste con la moral. Para ello, describiremos algunos planteamientos básicos de la ética tomista a la cual se sumaba Suárez.

Durante el acto de la creación del universo, en un primer movimiento, Dios puso en marcha el cosmos y a sus criaturas: Dios es la causa eficiente. Sin embargo, un segundo movimiento mueve a las criaturas para que regresen a él: por lo tanto, también es la causa final. Se trata de una suerte de explosión y de implosión.

[299] Hay que señalar, sin embargo, que quien habla en realidad en esos proverbios es la inteligencia misma. Los otros dos son *Proverbios,* 8, 14 y *Proverbios,* 8, 36.

Étienne Gilson —un autor fundamental para el estudio del tomismo y a quien seguiremos a continuación— explica que, de acuerdo con la teoría tomista del acto humano, el hombre está dotado de libre albedrío; esto implica que está dotado de inteligencia y de voluntad.[300]



Los seres de la naturaleza, privados de libre albedrío, no requieren hacer nada para regresar a Dios; les basta sólo con ser. En cambio, el hombre, ejerciendo su libre albedrío, debe dirigirse voluntariamente hacia su fin, y la ley es el medio. Es decir, dado que el hombre es libre, él mismo decide acercarse o alejarse de Dios, y por lo tanto, puede desviarse de su camino. La ley es el medio en tanto que acota su comportamiento para encauzarlo de nuevo a su fin.

La voluntad humana tiende así hacia un objeto. Este movimiento hacia el objeto recibe el nombre de intención. Pero es el intelecto el que orienta la voluntad presentándole su objeto. Y el objeto del intelecto, que dirige la voluntad, es el ser y la verdad universal. Por lo tanto, el movimiento de la voluntad se lleva a cabo por el intelecto.[301]

300 Gilson, Étienne, *Le thomisme*, París, Éditions Librairie Philosophique J. Vrin, 1997, p. 314.
301 *Ibidem*, p. 315.

Si éstos son los elementos del acto humano (libertad, voluntad, intención, intelecto y verdad), veamos ahora cómo opera. Gilson señala que la acumulación de experiencias, de actos pasados, se denomina *habitus*; para Tomás de Aquino, el hábito es una cualidad, y, como tal, determina la manera en la que el hombre realiza su propia definición. El hábito, entonces, no es la esencia del hombre. Por lo tanto, en tanto que cualidad, el hábito influye en la distancia en la que el hombre se encuentra de su propio fin. Si los hábitos lo acercan a su fin, son buenos; son malos, en cambio, si lo desvían.[302]

La virtud es un hábito que permite al hombre realizar buenas acciones. Dado que el hábito sitúa al individuo más cerca o más lejos de su propio fin, hay que distinguir entre los hábitos convenientes y los hábitos inconvenientes. Aquellos que son convenientes y lo acercan son, como ya se mencionó, las virtudes o los buenos hábitos. En cambio, los que no son inconvenientes o lo alejan son los vicios o los malos hábitos.[303]

Pero ¿cómo determinar lo que es bueno? Tomás de Aquino dice que todo acto conforme a la razón es bueno.[304] El bien en el hombre se da, por lo tanto, cuando hay concordancia con la razón.

Étienne Gilson dice: "es porque quiero el fin que quiero los medios, que delibero, que elijo, que actúo; tal será entonces la intención, tal será también el acto que engendra, bueno si ella es buena, malo si ella es mala".[305] Hay, además, virtudes intelectuales, y virtudes morales. Nos centraremos en las virtudes intelectuales y en particular en la virtud intelectual, que recibe el nombre de inteligencia (entre las virtudes intelectuales, encontramos la inteligencia, la ciencia, la sabiduría y la prudencia).

La verdad puede ser alcanzada ya sea directamente —por ser evidente—, ya sea indirectamente. Señala Gilson.[306]

> ...si es conocida por sí e inmediatamente, la verdad juega el rol de principio ["axioma", diríamos hoy en día]. El conocimiento inmediato de los principios al entrar en contacto con la experiencia sensible se convierte en el primer hábito de la inteligencia y su primera virtud; es la primera disposición que contrae, y la primera perfección, la cual se enriquece; la inteligencia es, por lo tanto, la virtud que habilita al intelecto al conocimiento de las verdades inmediatamente evidentes o principios.

302 *Ibidem*, p. 319.
303 *Ibidem*, p. 322.
304 Tomás de Aquino, *S. t.*, Ia, IIae, 18, 5, ad *Resp*.
305 Gilson, Étienne, *op. cit.*, p. 324.
306 *Ibidem*, p. 326.

Según dijimos antes, los animales y las cosas siguen automáticamente ciertas reglas, en busca de ciertos fines. Sin embargo, el hombre —dotado de libre albedrío— puede cumplirlas o no voluntariamente. Entre esas reglas, la regla de Dios, que gobierna el universo, es la ley eterna: fuente de todas las otras leyes.[307]

Es decir, el resto de seres, que carecen de libre albedrío, regresan automáticamente a Dios. En cambio, el ser humano debe, en ejercicio de su libertad, hacer el bien para arribar a su fin. Y para ello, como dijimos ya, la ley cumple entonces la función pedagógica de conducir la marcha del ser humano.

El derecho reduce las opciones de comportamiento (con prescripciones o prohibiciones). Si la razón es el principio detonante —aunque no siempre— de muchas de nuestras acciones, la ley, que prescribe o prohíbe, debe cumplir con las exigencias de la razón. El bien —señala Suárez, según vimos, siguiendo a Tomás de Aquino— es la causa final de la ley: hacer buenos ciudadanos y contribuir al bien común. Y la ley es buena cuando se corresponde con la razón, es decir, cuando se libra de toda contradicción racional.

Gilson dice que, de acuerdo con Tomás de Aquino, "las prescripciones de un tirano irracional pueden usurpar el título de leyes, pero no lo serían tales; ahí donde la razón esté ausente, no hay ni ley ni justicia, sino pura y simplemente iniquidad".[308] Lo mismo, recordemos, dice Suárez, al señalar que esa clase de disposición se llama ley sólo por analogía; por lo que Suárez sigue también en este sentido y en muchos otros —como buen integrante de la Escuela de Salamanca— a Tomás de Aquino.

Hay, pues, una ley eterna, una ley natural, y hay, además, leyes humanas. El hombre como criatura debe observar la ley eterna, y esta observancia no es imposible debido al hecho de que ella está inscrita en la sustancia misma del hombre. Y puesto que éste es una criatura razonable, ejerciendo su libertad, el hombre debe identificarla.

La ley eterna inscrita en nuestra naturaleza recibe el nombre de ley natural. Una de las prescripciones fundamentales de la ley natural, que se impone al hombre como ser racional, es la búsqueda de todo lo que es bueno de acuerdo con el orden de la razón.[309] Étienne Gilson explica que

---

[307] *Ibidem*, p. 330.

[308] *Ibidem*, p. 329.

[309] *Ibidem*, pp. 330 y 331.

> ...entre los principios universales de la ley natural y los actos específicos que deben adaptarse a aquélla, un abismo se traza, que ninguna reflexión individual es capaz de superar sola, y que ésa es la misión que ley humana tiene precisamente por lograr. Al legislar, los príncipes o los Estados no hacen sino deducir, de los principios universales de la ley natural, las consecuencias concretas indicadas por la vida en sociedad.[310]

Si la ley humana prescribe los actos específicos que la ley natural impone, podemos deducir, por lo tanto, que en Tomás de Aquino (y también en Suárez) las leyes humanas obligan solamente si coinciden con la ley natural, es decir, si son justas. Sin embargo, la diferencia entre Tomás de Aquino y Francisco Suárez se encuentra en que para el *Doctor Angelicus* si son injustas "puede haber la obligación temporal de observarlas para evitar un desorden escandaloso. [Pero] en cuanto a aquéllas que se opongan de cualquier modo al derecho de Dios, de ninguna manera debemos obedecerlas".[311] En cambio, el *Doctor Eximius* proclama claramente, en tales situaciones, no sólo no obedecerlas pasivamente, sino activamente ejercer el derecho de resistencia, e incluso el tiranicidio.

Es evidente que la teoría tomista del derecho —así también la suareciana— se enmarca en un ámbito teológico, y tiene, en última instancia, por fundamento y por finalidad a Dios. Sin embargo, nos gustaría subrayar también que —en virtud de lo que hemos analizado hasta ahora— si hiciéramos a un lado estas menciones divinas y nos detuviéramos un peldaño antes de llegar a ellas, limitándonos al estudio de la ley humana y de la ley natural, veríamos que el iusnaturalismo de Tomás de Aquino y de Suárez se basa firmemente en la razón, ofreciendo para ello un arsenal intelectual.

A diferencia de Ulpiano, que señala que el derecho natural es aquel que se comparte entre los animales y los hombres, Suárez indica lo contrario, no es ésa la cualidad del derecho natural: no es compartido por animales y hombres. Es exclusivo de los hombres. La ley natural responde a la razón natural. Es decir, si la razón es exclusiva del hombre, el derecho natural es exclusivo —dice Suárez— del hombre, ya que "la ley natural se deriva del juicio de la razón natural".[312] Suárez agrega: "En efecto, la ley natural no se regula por su conformidad con la naturaleza sensitiva sino con la naturaleza racional".[313]

---

310 *Ibidem*, pp. 331 y 332.

311 *Ibidem*, p. 332.

312 Suárez, Francisco, *De legibus*, II, 17, 5.

313 *Ibidem*, II, 17, 6.

Suárez, siguiendo a Tomás de Aquino, dice que la ley natural se deriva de la ley eterna. Sin embargo, la verdadera esencia de la ley natural consiste, a riesgo de ser repetitivo, en su coincidencia constante con la razón. En cambio, la justicia o injusticia de la ley humana estará en esa conformidad o no con la razón.

Pues como lo señala Vidal Abril, "el iusnaturalismo suareciano opera antes que nada como una norma constitutiva de moralidad objetiva".[314] Y la determinación del bien y del mal también depende, por lo tanto, de su conformidad con la razón humana. Vidal Abril además explica que "lo justo o lo injusto corresponde jurídicamente, de acuerdo con Suárez, a lo que en última instancia está de conformidad o en contradicción con el derecho natural".[315]

En suma, la ley natural corresponde, antes que nada, con la razón. Y funge como un enlace entre la ley humana y la ley eterna. Así, la tradición tomista, de la cual Suárez formó parte, basó su concepción del derecho en la idea de que la ley —eterna, natural o humana— se convierte en el medio para orientar al hombre hacia el bien que es Dios.

Hemos descrito anteriormente las condiciones de validez de la ley humana. Entre estas condiciones, hemos señalado a la justicia como causa material de la ley. Y hace un momento afirmamos que habrá justicia en la medida en que haya una coincidencia entre el acto humano y la razón humana. Y si la razón es la esencia del derecho natural; por lo tanto, el derecho positivo debe ajustarse al derecho natural, lo cual evidencia el esfuerzo escolástico por la racionalidad.

El propósito de la ley natural y de la ley humana es hacer buenos a los hombres para que puedan regresar a su origen. Si dicho propósito es el bien, entonces —en tanto que causa final de la ley positiva— la ley "debe darse para el bien común".[316] Y así lo sostiene Suárez:

> Sin embargo, hay que decir que el fin que busca la ley consiste en hacer buenos súbditos y éste es el fin último de la ley. Esta idea es sostenida por Santo Tomás, quien es seguido por todos los demás autores. Del mismo modo, Aristóteles dice que los legisladores hacen buenos ciudadanos habituándolos. La razón de Santo Tomás es que el bien del súbdito consiste en someterse a la determinación del superior, como lo dice también Aristóteles; entonces,

---

314 Abril, Vidal, "Perspectivas del iusnaturalismo suareciano", en Suárez, Francisco, *De legibus* [libro II, capítulos 1-12, *De lege naturali*], Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1974, pp. LXII y LXIII.

315 *Ibidem*, p. LXIV.

316 Suárez, Francisco, *De legibus*, I, 13, 1.

> el mayor determina al súbdito a través de la ley; por lo tanto, el súbdito será bueno si se somete a la misma. Una confirmación de esta idea: la ley, para ser ley, debe ser justa; entonces, para ser justa, es necesario que tienda a un fin bueno ligado con el bien común y a través de un medio honesto; en consecuencia, aquél que observa la ley, actuará en el sentido de la honestidad por el bien común; en consecuencia, en virtud de la ley él será bueno.[317]

No es que la ley natural sea buena y la ley humana sea necesariamente mala. Suárez subraya que la ley humana es normalmente justa, y sólo excepcionalmente injusta. En el carácter variable de la ley humana se encuentran los errores y las injusticias. Suárez dice acerca de ese carácter de las leyes humanas: "Esto es confirmado por San Agustín: porque toda ley humana es mutable y es suceptible de defecto y de error; por lo tanto ella supone necesariamente una ley inmutable que le dé estabilidad".[318]

Una vez estudiada la relación entre la ley natural y la ley humana, en el contexto del acto humano y de la explicación ética —y tomista— del derecho, ahora nos centraremos en la libertad como fundamento de la moral y del derecho.

B. *La libertad como fundamento de la moral*

Del Siglo de Oro español surge una larga lista de autores, pensadores y artistas portentosos. Nombres como Lope de Vega, Francisco de Quevedo, Juan Luis Vives, san Juan de la Cruz, santa Teresa de Jesús, fray Luis de León, Luis de Góngora, Miguel de Cervantes, sor Juana Inés de la Cruz, Juan Ruiz de Alarcón, Tirso de Molina, Inca Garcilaso de la Vega, Carlos de Sigüenza y Góngora, Francisco Suárez, Luis de Molina, Francisco de Vitoria, Diego Velázquez, Bartolomé Esteban Murillo, Francisco de Zurbarán y José de Ribera, son sólo algunos de los más visibles.

Con la irrupción de la Reforma protestante (a partir de 1517, cuando Lutero clavó sus noventa y cinco tesis en la iglesia de Wittenberg), tuvo lugar una respuesta en el seno de la Iglesia católica, que se hallaba inmersa en la crisis. En esta respuesta, la contrarreforma, el Concilio de Trento (entre 1545 y 1563), en tanto que reunión de los principales cargos de la Iglesia, jugó un papel importante no sólo como una medida para contrarrestar la Reforma protestante, sino que también fijó posturas sobre muchos asuntos de la fe cató-

---

317 *Ibidem*, I, 13, 3.

318 *Ibidem*, II, 1, 3.

lica; asimismo, el concilio habría de ser decisivo en la formación de una nueva manera de interpretar el mundo y de expresar el arte: el barroco.

El barroco —si bien fue un arma de la propaganda católica— estableció un lenguaje propio que lo distinguió del arte del Renacimiento. En la pintura, el barroco determinó desde el uso de los colores hasta las formas de representación de las figuras religiosas. De igual modo sucedió en la arquitectura y en la escultura. En la literatura, se asentaron temáticas, así como el uso de un lenguaje muy característico, en ocasiones criticado por ser rebuscado o "afectado", de ornamento recargado, y en otros casos, encomiado por su ingenio y por el esfuerzo intelectual que reclamaba su carácter críptico.

Al igual que el Renacimiento, el barroco nació en Italia, y después se esparció por otros países, entre ellos España. De entre las obras teatrales barrocas que ofreció este periodo español destaca *La vida es sueño* de Pedro Calderón de la Barca. El tema principal es el libre albedrío, y trata la vida de Segismundo, príncipe e hijo de Basilio, rey de Polonia. Ante las funestas profecías sobre su hijo, Basilio lo encierra en una torre. Segismundo, estando recluido, hace una interesante distinción entre el libre albedrío y la libertad, y dirigiéndose al cielo, con el afán de "apurar" (aclarar, entender, vislumbrar, discernir), hablando consigo mismo, pronuncia este célebre monólogo:

¡Ay mísero de mí, y ay infelice!
Apurar, cielos, pretendo,
ya que me tratáis así,
qué delito cometí
contra vosotros naciendo.
Aunque si nací, ya entiendo
qué delito he cometido;
bastante causa ha tenido
vuestra justicia y rigor,
pues el delito mayor
del hombre es haber nacido.
Sólo quisiera saber
para apurar mis desvelos
—dejando a una parte, cielos,
el delito del nacer—,
¿qué más os pude ofender,
para castigarme más?
¿No nacieron los demás?

Pues si los demás nacieron,
¿qué privilegios tuvieron
que no yo gocé jamás?
Nace el ave, y con las galas
que le dan belleza suma,
apenas es flor de pluma,
o ramillete con alas,
cuando las etéreas salas
corta con velocidad,
negándose a la piedad
del nido que dejan en calma;
¿y teniendo yo más alma,
tengo menos libertad?
Nace el bruto, y con la piel
que dibujan manchas bellas,
apenas signo es de estrellas
—gracias al docto pincel—,
cuando, atrevido y cruel,
la humana necesidad
le enseña a tener crueldad,
monstruo de su laberinto;
¿y yo, con mejor instinto,
tengo menos libertad?
Nace el pez, que no respira,
aborto de ovas y lamas,
y apenas bajel de escamas
sobre las ondas se mira,
cuando a todas partes gira,
midiendo la inmensidad
de tanta capacidad
como le da el centro frío;
¿y yo, con más albedrío,
tengo menos libertad?

Octavio Paz señala que, además de las comedias de enredos y de crítica de las costumbres,

> ...hay una porción del teatro español —sin duda la más original y, al mismo tiempo, la más universal— que tiene por tema central la libertad del hombre y la gracia de Dios. En obras como *La vida es sueño*, *El mágico prodigioso* o

> *El condenado por desconfiado*, el teatro español funde una concepción dramática nacional con la defensa e ilustración de la doctrina católica del libre albedrío. Y aquí debe decirse que nuestro teatro es el único en Occidente que merece realmente el adjetivo de filosófico, al menos hasta Goethe. Frente a Calderón, el pensamiento de Racine o el de Shakespeare es mero balbuceo.[319]

De acuerdo con Paz, los espectadores españoles de la época seguían con pasión "aquellas largas tiradas barrocas sobre la libertad, la gracia y el pecado".[320] Para nosotros, lectores modernos, el lenguaje de Calderón o de Tirso de Molina resulta incomprensible —dice Paz—, no sólo porque nuestro español es pobrísimo, sino porque además para aquellos españoles ese teatro respondía a una serie de preocupaciones muy latentes, en su tiempo, sobre la gracia y la oposición entre el libre albedrío y la predestinación divina, el amor y la fe.[321]

A diferencia de Edipo, quien —entre los griegos— dice "sí" finalmente al destino, según explica Paz, los héroes españoles responden "no".[322] Ello revela, en el caso griego, la participación del hombre en el orden cósmico, y la insignificancia del hombre, en el español.[323] Sin embargo, en ambos casos, el tema común es el sacrilegio.[324]

Por otro lado, "el lugar que ocupan Dios y el libre albedrío en el teatro español, la libertad y el Destino en el griego, [en cambio] lo tiene en el inglés la naturaleza humana", dice Paz.[325] El teatro inglés se rebela contra la legalidad cósmica y contra Dios:

> Tamerlán, Macbeth, Fausto y el mismo Hamlet pertenecen a una raza blasfema, que no tiene más ley que sus pasiones y deseos. Y esa ley es terrible porque es la de una naturaleza que ha abandonado a Dios y se ha consagrado y ungido a sí misma. Los isabelinos acaban de descubrir al hombre. La marea de sus pasiones arroja a Dios de la escena la queja de la joven Julieta la pueden repetir la duquesa de Malfi y el viejo Lear, pero no Antígona ni Agamenón. La ambigüedad del hombre y su naturaleza es de orden distinto a la de las divinidades antiguas. A Segismundo y a Edipo no los engañan hombre o mujer alguno, sino los dioses. De ahí que su queja posea una resonancia sobrehumana. Los héroes de Shakespeare y Webster están solos, en el senti-

[319] Paz, Octavio, *El arco y la lira*, *cit.*, p. 209.

[320] *Idem.*

[321] *Ibidem*, pp. 209 y 210.

[322] *Ibidem*, p. 211.

[323] *Idem.*

[324] *Idem.*

[325] *Ibidem*, p. 213.

do más radical de la palabra, porque sus gritos se pierden en el vacío: Dios y el Destino han deshabitado sus cielos. Con la desaparición de los dioses el cosmos pierde coherencia e irrumpe el azar. La necesidad griega y la gracia divina de los españoles son misterios impenetrables pero dueños de una lógica secreta. Apenas el acontecer humano pierde sus antiguas referencias sagradas, se convierte en una sucesión de hechos sin sentido y que también pierden conexión entre sí. El hombre se vuelve juguete del azar. Es verdad que Romeo y Julieta son víctimas del odio de sus familias y el drama podría explicarse como una consecuencia de las rivalidades de casta. Pero también es cierto que habrían podido salvarse de no intervenir una serie de circunstancias que ningún poder, excepto la casualidad, ha congregado. En el mundo de Shakespeare, el azar reemplaza a la necesidad.[326]



En este sentido, Shakespeare es, dice Paz, absolutamente moderno.[327] Sin embargo, ello no significa que Calderón sea premoderno. Cervantes o Suárez tampoco lo son. Por el contrario, todo ello es sintomático de la transición de unos tiempos a otros. Cabe recordar, además, que *La vida es sueño* es una comedia, y no una tragedia, y más que una negación, es —sobre todo— una defensa del libre albedrío del ser humano ante Dios. Edipo es derrotado y

[326] *Idem.*

[327] *Ibidem*, p. 216.

Segismundo resulta victorioso. De hecho, la libertad entendida como libre albedrío dejará de ser un problema durante la Edad Moderna y se afianzará a tal grado que, en cambio, se plantearán otra clase de conflictos con mucha más viveza que el problema del libre albedrío: en particular, durante el siglo XVIII, las libertades políticas e individuales.

Esto supone, por lo tanto, que distingamos dos tipos de libertad que Calderón señala con claridad cuando dice: "¿y yo, con más albedrío, tengo menos libertad?". Como indica Giovanni Sartori, para ser mejor comprendida, la libertad puede concebirse en un sentido político y en un sentido filosófico. Esta distinción puede ahorrarnos confusiones, y se la debemos a Locke, dice Sartori,[328] aunque podríamos agregar —a pesar de que sólo la prefigurara poéticamente— que también Calderón la reconoce.

La libertad política se entiende como la no opresión por parte de algún poder, como librarse de la esclavitud, del autoritarismo, de la arbitrariedad, de las limitaciones que no permiten votar a la gente de color, que no permiten elecciones libres, que no permiten el aborto, que no permiten el matrimonio gay.

La libertad filosófica, en cambio, no se refiere al sometimiento de una voluntad humana a otra, sino al problema de si el espíritu humano goza o no de libre albedrío, es decir, de una expresión genuina de la voluntad que no esté predeterminada ni por Dios ni por el destino.

Entre los que niegan el libre albedrío, podemos indentificar a los fatalistas y a los deterministas. Jean Wahl afirma que:

> ...según los poetas trágicos griegos, las acciones que parecen ser el producto de la voluntad humana están realmente determinadas por un poder divino. Esto es fatalismo más bien que determinismo. Para el fatalista hay una causa universal que cumple su propia voluntad independientemente del hombre. Para el determinista, en cambio, está toda acción humana determinada por hechos particulares.[329]

Fatalismo y determinismo niegan, pues, la libertad filosófica. Y debemos rechazar ambas posturas, por dos razones. En primer lugar, porque aunque estamos relativamente determinados por series causales —físicas o psicológicas—, no estamos determinados de modo absoluto. Es verdad que las dudas brotan fácilmente: ¿cómo saber si este impulso aparentemente genuino y personal de quedarme sentado o ponerme de pie, escoger esta palabra o

---

[328] Sartori, Giovanni, *op. cit.*, p. 184.

[329] Wahl, Jean, *Introducción a la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 145.

aquella otra, tomar el lápiz o no, tomar esta calle o aquélla, no es sino parte de las series causales que desconozco? ¿Cómo no sé que aquello que llamo libre albedrío en realidad no es sino la ignorancia de todo lo que me determina?

Imaginemos a un hombre, atrapado en el drama de su vida personal y cercado por la angustia de su circunstancia. Las causas pueden ser —supongamos— alguna de estas: una amante, la muerte, la violencia, el accidente, la adicción o la derrota. ¿Las cosas ocurrieron así porque "tenían" que ocurrir de ese modo? ¿Acaso los hechos consumados —propios de esa pasión, muerte o violencia— no pudieron encadenarse de otro modo? ¿Acaso no pudo existir otra versión de lo mismo? ¿Fue inevitable? ¿Hubo una especie de necesidad insalvable? ¿Cómo sortear el desastre si la cascada de causas-efecto es gigantesca e incontrolable?

Tomemos el caso de un accidente. Es cierto que la lesión se habría podido evitar si se hubiera modificado ese día el itinerario o si, caminando, hubiera yo girado en la esquina a la derecha y no a la izquierda; o se habría evitado la muerte si se hubiera vivido en otro contexto familiar o social.

Sin embargo, dentro de ese ya reducido repertorio de posibilidades, somos capaces de decidir entre varias opciones. Sí, como seres humanos, estamos insertos en una torrente de fenómenos que desencadenan, a su vez, otros. Algunos son tan poderosos que son inevitables. Pero hay otros que podemos sortear y, que al hacerlo, esto puede tener consecuencias igualmente intensas, favorables o desfavorables.

El libre albedrío no es una ilusión construida por la ignorancia. Diríamos más bien que es al revés: la necesidad (o el destino, *ananké*, en griego) es el refugio de la ignorancia, en un espíritu que además ha perdido toda esperanza. El único triunfo posible frente al destino radica en conocer las causas de los fenómenos. Es por ello que, como dice Platón, la virtud es el conocimiento.[330] Es decir, si la ignorancia es un vicio que no nos permite ver lo que debemos hacer ni nos permite conocer las causas de los fenómenos, de las enfermedades o de las razones del comportamiento propio o ajeno, por lo tanto, la búsqueda y, sobre todo, el descubrimiento de la verdad, da libertad. "Conócete a ti mismo" conminaba la célebre máxima griega antes de solicitar al oráculo que revelara nuestro destino. Conocer nos permite ver qué es lo que debemos hacer, nos hace más libres y más dueños de nosotros mismos. "No quieras derramarte fuera", dice san Agustín, "ve hacia dentro de ti mismo, porque en el interior del hombre reside la verdad".[331]

330 Platón, *Menón*, 87 c.

331 San Agustín, *De la verdadera religión,* 39, 72.

De ahí la tríada platónica y de todos los tiempos: verdad, bien y belleza. El conocimiento de las verdades nos permite actuar para hacer lo correcto. Así, además de que la virtud es el conocimiento, el bien es —entre los antiguos y los escolásticos— la belleza máxima.

Debemos rechazar, en segundo lugar, el determinismo y el fatalismo, porque la libertad es el fundamento último de la moral. Dicho de otro modo, la negación del libre albedrío significaría la cancelación de la moral, pues sin él seríamos incapaces de optar entre varias posibilidades, unas con implicaciones morales positivas y otras negativas, unas buenas y otras malas. Sin libertad y, por lo tanto, sin moralidad, nuestra conducta sería tan amoral como el movimiento de los astros.

En ocasiones, las palabras "moral" y "ética" parecen confundirse, incluso en el ámbito académico. Popularmente, la gente suele entender la moral como las normas que dicta una sociedad sobre lo que se estima correcto o bueno, y la ética, como una norma que yace en nuestro fuero interior. Comprender las etimologías de moral y ética tampoco nos proporciona mucha más ayuda. "Moral" proviene del latín *mores,* que está relacionado con las costumbres y con la forma de actuar y hacer de la gente. "Ética" viene del griego *ethos*, y del mismo modo está relacionada con el comportamiento y la actuación de la gente.

Podemos comenzar distinguiendo dos tipos de moral. En primer lugar, la moral (o, mejor dicho, las morales): las costumbres y las tradiciones de lo que se considera correcto, bueno o conveniente para una sociedad determinada. Por lo tanto, estamos hablando, en este caso, de los distintos contenidos morales que podemos encontrar en diferentes sociedades.

En segundo lugar, frente a la infinidad de variaciones en los contenidos de la moral de cada sociedad, debemos distinguir *otra* moral, la *gran* moral: aquella que tiende hacia la universalidad, y recoge lo universal de nuestro comportamiento. O bien, para otros, lo que sería objetivamente correcto, es decir, la verdad en la moral.

La ética, por su parte, no dicta los contenidos sobre cómo debemos comportarnos —como sí lo hace la moral—, sino que estudia cómo funciona la moral. La ética es la rama de la filosofía que explica, por lo tanto, la forma o estructura de la moral. Es —digamos— una ciencia que tiene por objeto de estudio a la moral. Encontramos estas explicaciones, por ejemplo, en los imperativos categóricos de Kant o en la estructura moral del acto humano que nos brinda Tomás de Aquino. La inmoralidad es, en cambio, lo que contradice a una moral particular o a la gran moral. Y la amoralidad es lo que no tiene ninguna relación con la moral. Por ejemplo, según decía el

escolástico, el viento que mueve la espiga de trigo es moralmente irrelevante. El movimiento de los astros y la naturaleza son absolutamente amorales. La moral reside en los seres humanos: los seres humanos somos seres eminentemente morales.

Tanto la libertad filosófica como la libertad política son de interés para el derecho. La libertad política se traduce en libertades jurídicas, y la libertad filosófica da sentido a la existencia del derecho. Es decir, el derecho presupone el goce del libre albedrío para tomar una decisión (por ejemplo, cometer o no el delito de homicidio), reduciendo —si se quiere concebir así— nuestras opciones de comportamiento a través de una sanción, con el afán de que no nos matemos los unos a los otros, y salvaguardar un bien o valor. Y no obstante, la opción no queda cancelada: siempre seremos capaces de matar. Si no, no seríamos responsables de nuestros actos. Somos responsables nosotros; no Dios ni el hado.

2. *La libertad ante Dios y la revolución conceptual de la escolástica*

Más allá de *La vida es sueño* de Calderón de la Barca, la obra que quizá retrate mejor aún el problema del libre albedrío es *Edipo rey* de Sófocles, pues transmite de manera insuperable la sensación de la vida como una fatalidad. A pesar de todos sus esfuerzos para escapar del destino, Edipo cumple los presagios: mata a su padre y desposa a su propia madre y la hace su amante.

Edipo es mucho más que un hombre preso por los caprichos de los dioses; es más que una persona derrotada por la cadena de causas-efecto; es un hombre con un libre albedrío ilusorio, y privado, por lo tanto, de libertad. *Edipo rey* es interesante incluso en su estructura dramática: se trata de una narrativa no lineal cuyos fragmentos se van uniendo poco a poco, de tal manera que los hechos, al reconstruirse, acentúan nuestra condición irredimible de encontrarnos en medio de una avalancha de sucesos; arrasados por el alud, nuestra voluntad es insignificante.

Los hombres antiguos acudían a santuarios, conocidos como oráculos, para conocer sus designios a través de las sibilas, mujeres que en éxtasis —e infundidas por los dioses— pronunciaban mensajes, a veces incomprensibles, y que, por ello, requerían ser descifrados por los profetas. Los antiguos creían así en la existencia de leyes eternas que no podían ser eludidas ni siquiera por los dioses, pues *Diké*, la justicia, se encargaba de colocar cualquier elemento anómalo de vuelta a su lugar. El destino o necesidad echaba por tierra la sensación de los hombres de ser dueños de su propia suerte. De

hecho, la grandeza de los héroes antiguos consistió siempre en ir en contra de los designios del hado, afirmando así su libertad, al luchar contra el destino, pero las Moiras —personificaciones de la necesidad— revelaban la verdadera condición de los héroes, reducidos a su humanidad, por lo que no representaban —ni siquiera ellos mismos— ninguna excepción ante el destino.

Nuestra concepción científica y moderna del mundo ha esfumado casi por completo estas creencias. Nos consideramos dueños de nuestros actos y de nuestro futuro. Sin embargo, en muchas personas permanece aún la noción de necesidad, sobre todo ante lo inexplicable, ante el universo y ante el curso, en ocasiones, de la vida propia. La gente todavía reza, pide milagros, se resigna ante los "designios" de Dios y es supersticiosa. Además, cuando vemos la discrepancia, a veces abismal, entre lo que un hombre piensa prudentemente y lo que realmente desea, o más aún, entre lo que razona y —siendo presa de sus propias pasiones— lo que hace, es imposible no reparar en lo poco dueños que somos de nosotros mismos.

Aunque el problema del dominio de nuestras pasiones quizá sea una confirmación de la existencia del libre albedrío, es verdad que debemos matizar las certezas que creemos tener sobre el control de nuestra vida y nuestro futuro. Y si bien solemos pensar, por otro lado, en el peso que tiene la racionalidad en la conducción de nuestra voluntad, en muchas ocasiones descubrimos que lo que a las personas nos mueve son principalmente las creencias y las debilidades, y no las razones. Así las cosas, el carácter supersticioso de los antiguos no debería extrañarnos del todo.

Luego de la Edad Antigua, y con la consolidación del cristianismo en Europa, se planteó la dificultad de conciliar la predestinación, la omnisciencia y la omnipotencia del dios cristiano con el libre albedrío, lo cual nos parecerá en principio un debate eminentemente medieval. Pero no es así de sencillo.

Si, como dice Paz, Shakespeare es absolutamente moderno al prescindir de Dios, entonces el hecho de que Francisco Suárez se ocupara de estos asuntos teológicos sobre Dios y el libre albedrío parecería mostrar un carácter medieval en él; no obstante, no es así. Por el contrario, como señala Enrique Dussel, Suárez es un vivo ejemplo de la "Primera Modernidad",[332] uno de los primeros pasos sin los cuales los tiempos modernos no habrían sido posibles, y no son pasos tímidos, sino firmes. Suárez habla del libre albedrío, pero para defenderlo apasionadamente.

---

[332] Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 34.

"Apenas existe laberinto más inexplicable", dijo Erasmo en respuesta a Lutero, "que aquél que trata del libre albedrío".[333] Al igual que Erasmo, Suárez sostuvo la existencia del libre albedrío y lo concilió, según veremos a continuación, con la predestinación divina (A). Más adelante, intentaremos establecer un puente entre esta libertad y una de las aportaciones fundamentales de la escolástica: su crítica a la noción romana de *regula* (B), que permitió desarrollar la idea de que el derecho se basa y parte de "principios".

A. *El libre albedrío en las* Disputaciones metafísicas

A lo largo de estas páginas hemos hecho patente una concepción del derecho ligada a la moral. Ahora hablaremos sobre el libre albedrío —en los términos que preocupaban a Francisco Suárez—, pues "el fundamento de todo el orden moral", apuntó Suárez, "es la libertad".[334] En las *Disputationes metaphysicae*, y particularmente en las disputaciones XIX a XXII, Suárez aborda el debate de la libertad en relación —como bien advierte Francisco León Florido— con los órdenes causales.[335] El lector observará el interés y, a la vez, la complejidad y la dificultad de los planteamientos de Suárez, lo que pasan de ser una discusión teológica a convertirse en un debate epistemológico y ético.

Varios son los puntos de partida de esta discusión teológica. Uno de ellos es medieval, y fue explorado por Duns Escoto y Guillermo de Ockham.[336] Aunque también podrían hallarse precedentes mucho tiempo antes, desde la confrontación, por ejemplo, entre Pelagio y san Agustín.

Otro punto de partida se sitúa en la Reforma protestante, en el siglo XVI, que negaba el libre albedrío. Si somos libres y si Dios existe, ¿cómo conciliar la libertad humana con el poder divino? ¿Qué determina nuestra salvación: la voluntad humana o la gracia divina? Mientras Lutero negó la libertad y consideró que nada se puede hacer para lograr la salvación, en cambio, la Escuela de Salamanca —de tradición, recordemos, tomista—

---

[333] Erasmo de Rotterdam, *Discusión sobre el libre albedrío*, trad. de Ezequiel Rivas, Buenos Aires, El Cuenco de Plata-Hojas del Arca, 2012, p. 23.

[334] Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, XIX, V, 21.

[335] León Florido, Francisco, *op. cit.*, p. 49.

[336] *Idem*. Asimismo, León Florido señala la distinción que Escoto y Ockham hicieron entre "la potencia absoluta (*absoluta*) de Dios y la potencia ordenada (*ordinata*)", la cual "es un lugar común en la filosofía medieval, desarrollada al hilo de los comentarios de las *Sententiae* de Pedro Lombardo". Véase *idem*.

fue crucial para lograr esa conciliación, pues Tomás de Aquino sostuvo una compatibilidad (un equilibrio) entre el libre albedrío de la criatura humana y la absoluta potencia divina.[337]

Además, en esta misma época, pero por otro flanco —aunque, en realidad, en el seno mismo de la Escuela de Salamanca—, se suscitó también este debate impulsado por el jesuita Luis de Molina, quien, respondiendo a las críticas del dominico Domingo Báñez, combatió el determinismo y defendió la libertad humana como causa concurrente parcial de la gracia divina.[338] Este debate entre Báñez y Molina es conocido como la polémica *De auxiliis*. La gracia de Dios es, según explica León Florido, una causa primera total, pero no destruye la causalidad de la voluntad humana, que es igualmente total, pero segunda.[339]

Otro hecho que debe considerarse para contextualizar la intervención de Suárez en estos debates, como ya lo dijimos, es el conflicto con Jacobo I de Inglaterra, que aunque fue de carácter político, es importante tomarlo en cuenta para ubicar a Suárez como un defensor de la libertad, ya sea ésta política o filosófica. De hecho, no deberíamos perder de vista que la postura, por ejemplo, de Lutero —a propósito del nulo papel que, de acuerdo con él, juega la voluntad en la salvación humana— tiene no sólo el trasfondo de un conflicto teológico, sino también, e inevitablemente, político: el choque entre el protestantismo y el catolicismo. León Florido en este respecto señala lo siguiente:

> Naturalmente, del éxito de este intento dependía, en buena medida la justificación de la Iglesia católica como intermediaria para la salvación, frente a la anulación luterana de ese papel, considerado innecesario por la existencia de una relación inmediata entre Dios y el hombre. El contexto próximo de la discusión de Suárez es el debate entre Domingo Báñez y Luis de Molina sobre la cuestión *de auxiliis*, sobre el modo en que la gracia divina concurre con el libre albedrío en el acto humano. Si se podía atribuir a Báñez una posición "voluntarista", Molina, del que Suárez es fraternalmente solidario frente al teólogo dominico, trata de buscar el equilibrio en un cierto "intelectualismo" al proponer la existencia de una "ciencia media" en Dios.

Es evidente la preocupación de los católicos: sin libertad y sin modo alguno de influir en la salvación humana, ¿qué sentido tiene el papa y la Iglesia católica? En la disputación XIX, sección II, Suárez comienza pa-

337 *Ibidem*, p. 52.

338 *Idem*.

339 *Idem*.

sando revista a las posturas que pretenden negar la existencia del libre albedrío. Desde las que señalan que la causa primera (Dios) obra por necesidad, y, por lo tanto, las causas segundas (nosotros, los seres humanos) también obramos por necesidad, hasta aquellas que sostienen que la causa primera actúa libremente, pero no así las causas segundas, o bien aquellas que afirman que si "toda causa que obra privada de razón obra por necesidad",[340] esto nos haría concluir que una inteligencia creada, como el hombre, goza por lo tanto de libre albedrío, y, sin embargo, señalan los detractores, las inteligencias segundas pueden conocer, pero no ser necesariamente libres, pues de lo contrario —dicen— "los movimientos no serían necesarios ni inevitables y las inteligencias creadas podrían invertir el orden del universo a su arbitrio".[341]

Suárez explica, por su parte, que sin conocimiento no es posible hablar de voluntad, "según consta por el libro III de la *Ética*, c. 1, y en Santo Tomás en I-II, q. 6, a. 1 y 2".[342] Hablamos de libre albedrío, dice Suárez, cuando la acción está libre de toda necesidad e implica no sólo conocimiento, sino también deliberación interior, pues si bien no todas la acciones humanas son libres, sí lo serán aquellas que son justas. En suma, son libres las acciones que son deliberadas y buenas.

Habría quien podría argüir que el mal puede practicarse también deliberadamente, y sí, en principio así es, lo cual confirma la existencia del libre albedrío incluso en el ejercicio de las malas acciones; además, sólo así la acción mala sería moralmente reprochable, es decir, cuando se es libre para actuar, bien o mal. Pero a ello podríamos replicar, conciliando lo dicho por Suárez, que quizá alguien que concienzudamente realiza un acto egoísta está obrando en realidad con motivo de una pasión o vicio que nubla su entendimiento y lo hace prisionero de sí mismo.

Una mala acción es, en sentido amplio, una manifestación del libre albedrío. Pero, para Suárez, en sentido estricto, una mala acción es muestra de libertad, pero no de genuina libertad. Así pues, las acciones humanas son libres —dice Suárez— cuando "son honestas y únicamente se realizan por deliberación y apetito de rectitud y de justicia".[343]

El hombre, por otra parte, si bien es libre, no todas sus acciones lo son. De esto no hay duda, dice Suárez, y tampoco hay duda de que exista una voluntad genuina y espontánea en el hombre; más bien el problema es otro:

---

340 Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, XIX, II, 3.

341 *Idem*.

342 *Ibidem*, XIX, II, 8.

343 *Ibidem*, XIX, II, 9.

> En este último sentido, y propísimo, se llama acción libre a la que es verdaderamente libre de aquella necesidad que en su obrar tienen las cosas naturales e irracionales, como se ha explicado en la sección anterior. Y de esta libertad o no necesidad tratamos propiamente en la presente cuestión; y en este sentido fue tratada siempre por los filosófos antiguos, pues nunca dudó ninguno, ni pudo dudar, de si los hombres, en muchas de sus acciones, obran espontáneamente y moviéndose y aplicándose a la obra por propia voluntad, previo el conocimiento, sino que lo sometido a controversia fue si en este mismo voluntario se mezcla la necesidad y la determinación a una sola cosa.[344]

La cuestión es, pues, si ambas concurren o no. Ya antes hemos distinguido entre fatalismo y determinismo, entendiendo el primero como una causa universal que ha establecido de antemano todo lo que ha de suceder, y el segundo no como una causa universal, sino como una serie de fenómenos concebida a la manera de una cadena de causas-efecto insalvable. Así, Suárez, concentrándose en el fatalismo, señala:

> En esta cuesión hubo un antiguo error de algunos filósofos, los cuales afirmaron que todos los efectos y acciones de las causas del universo, incluso de las voluntades humanas, provenían de cierta necesidad fatal, nacida de la conexión de todas las causas y del influjo de los cielos y de las estrellas. Así lo refiere S. Agustín, en el lib. IV de las *Confesiones*, c. 3 y en V *De civitate Dei*, c. 1, donde Luis Vives cita a Demócrito, Empédocles y Heráclito en favor de esta sentencia, que suele también, aunque sin razón, atribuirse a los estoicos.[345]

Refiriéndose a los protestantes, Suárez señala que “el mismo error han suscitado en la actualidad los herejes”, que han negado la libertad humana absolutamente o bien en distintos grados.[346] Y en otra parte dice: “Los herejes contemporáneos dicen que no obramos libremente, ya que se nos impone necesidad por parte de Dios mismo”.[347] “Afirmo pues que es evidente”, responde Suárez, “por la razón natural y por la misma experiencia de las cosas que el hombre, en muchos de sus actos, no se deja llevar por la necesidad, sino por su voluntad y libertad”.[348]

Haciendo uso del recurrente argumento de autoridad, cual escolástico que es, y a raíz de esta última afirmación, Suárez cita abundantemente a una diversidad de filósofos. Se detiene en Aristóteles, y particularmente en

---

344 *Idem.*

345 *Ibidem*, XIX, II, 10.

346 *Idem.*

347 *Ibidem*, XIX, IV, 5.

348 *Ibidem*, XIX, II, 12.

su *Ética*, para hacer hincapié en la libertad como base de la moral, en la medida en que sin esa libertad interna, sin esa potencia racional del hombre, no podríamos optar entre el bien y el mal, y realizar actos buenos y malos. Suárez reconoce, pues, que la *Ética* es la obra en donde se "establece esta libertad como fundamento de toda doctrina moral".[349]

La existencia del libre albedrío, explica Suárez, puede percibirse incluso a través de la experiencia misma, en el momento en que hacemos u omitimos algo, así como en el "modo corriente de obrar y de gobernar las acciones humanas por medio de consejos, leyes y preceptos, exhortaciones y reprensiones, promesas de premios y amenazas de castigos, todo lo cual sería superfluo si el hombre obrase por necesidad natural y no por su libertad".[350]

Admite, sin embargo, que muchos críticos sostienen que las opciones a las que se enfrenta el hombre —con las cuales deliberamos y elegimos— no son sino ilusorias. Ello en virtud —dirían aquellos críticos— de que, al deliberar, nuestro juicio no es libre, y más bien el juicio deriva de causas externas; incluso cuando nuestro juicio es muy complejo, éste se basa a su vez en un juicio más simple, y este último deriva de causas externas: estamos determinados de origen por condiciones que nos circundan; lo que vivimos sería similar a lo que ocurre con los seres "brutos", que son condicionados en su conducta por estímulos tan elementales como el castigo.[351] Más aún, dice Suárez, hay quienes afirman que el hombre, aunque dotado de razón, es obligado en su voluntad por Dios, de tal manera que el hombre, aunque creyera actuar libremente, en realidad "no dispondría de ningún principio para conocer la necesidad que Dios le habría infundido extrínsecamente; así pues", termina Suárez reconociendo y corrigiendo, "de la sola experiencia no puede colegirse suficientemente la existencia de operaciones libres en el hombre".[352]

Por lo tanto, a pesar de que la experiencia nos muestre que "depende de nuestra voluntad sentarnos o estar de pie, marchar por este camino o por aquél",[353] de ello no puede inferirse que gozamos de esa libertad interna que llamamos libre albedrío. Como lo dijo antes el propio Suárez, el problema de la libertad filosófica es mucho más que la mera expresión o no de

349 *Ibidem*, XIX, II, 12. En este largo recorrido de autores, Suárez cita a Aristóteles (libro IX de la *Metafísica*, capítulo 1, y III de la *Ética*), Platón (*Gorgias* y último libro de la *República*), san Agustín (libro V de la *Ciudad de Dios,* así como *De libero arbitrio,* donde discute contra Pelagio), Vives en relación con Plutarco (libro I de *De placitis*) y Cicerón (*De adivinatione* y *De natura deorum*).

350 *Ibidem*, XIX, II, 13.

351 *Ibidem*, XIX, II, 14.

352 *Idem*.

353 *Ibidem*, XIX, II, 15.

una voluntad espontánea, sino que consiste en que si la libertad —en su entera complejidad— está sometida a predeterminaciones y, más importante, en este caso que nos ocupa, si está impedida o no por alguna necesidad divina.

Las acciones humanas moralmente malas no pueden atribuirse a Dios, dice Suárez, sino que éstas proceden de nuestra libre determinación, pues de otro modo "sería injustísimo si [Dios] impusiese necesidad" para obrar mal.[354] Y si antes Suárez ha subrayado que el libre albedrío es la base de la moral, ahora precisa que la cancelación de la libertad implicaría la cancelación de la inmoralidad:

> En consecuencia, incluso aquéllos que niegan el libre albedrío, al llevar mal las injurias que les causan otros hombres y tratan de vengarlas, están confesando, quiéranlo o no, que les han sido inferidas libremente; porque si aquéllos no hubieran tenido potestad de causar tales daños, en ese caso no habría ningún motivo de injuria ni de justa ira o venganza. Por eso también Damasceno, lib. II *De fide*, c. 7, dice que no hay virtud ni vicio en aquello que se hace por necesidad, cosa que también enseñó con graves razones Dionisio, c. 4 *De divinis nominibus*; y S. Agustín, lib. *De vera relig.*, c. 13 y 14, y en la *Carta XLVI*, diciendo que, eliminado el libre albedrío, queda eliminado el juicio y el castigo justo, e incluso la reprensión; y Crisóstomo, en *Homil. LX in Math.* y en los sermones sobre la providencia; y Clemente Alejandrino, Lib. I *Stromaton*, y otros muchos.[355]

Por lo tanto, el mal no es una necesidad impuesta por Dios, sino que nosotros decidimos actuar mal y es, entonces, el fruto de nuestro libre albedrío. Ahora bien, Suárez ha dicho, según hemos visto, que sólo las acciones justas son auténticamente libres. Quizá esto parezca una contradicción en la medida en que las acciones injustas no serían libres ni, en consecuencia, producto de nuestro libre albedrío. Hay que repetir, en primer lugar, que aunque somos libres no todas nuestras acciones son libres, y en segundo lugar, que sí es posible obrar deliberadamente mal en ejercicio de nuestra libertad. Sin embargo, cualquiera que haya sido preso de un vicio propio sabrá que en el terreno de la libertad lo importante es cuán libre se es. Actuar mal no engrandece esa potencia del alma; al contrario, la disminuye y nos hace menos libres. Digámoslo de otro modo. Exceptuando condicionamientos claramente externos, como los de carácter económico, político, social, geográfico, educativo o familiar, un hombre siempre será más libre, por un lado, entre más busque la verdad y sea más fiel a ella, y por otro lado, entre

[354] *Ibidem*, XIX, II, 16.

[355] *Idem*.

más tienda a edificar su ser por la vía moral. Podremos mentir, robar o ser egoístas deliberadamente —libremente—, pero eso no nos hará más dueños de nuestro propio ser. Por el contrario, nos hará más esclavos de nosotros mismos. Ello equivale a ser libres y ejercer el libre albedrío, pero sólo para usarlo, en todo caso, en nuestra contra, para disminuirnos y cegarnos, como le sucede —víctima de sí mismo— al caprichoso, al colérico o al narcisista.

Imaginemos lo siguiente. Estamos sentados incómodamente, durante una comida, con un amigo y una amiga, "incómodamente", pues somos testigos de una escena en la que se involucra el hecho de que se han liado en una relación amorosa, y sin embargo, tienen pareja, cada uno, por su cuenta. Días más tarde, uno de ellos dos molesto, y en un arranque, contactará a la pareja del otro y le hará saber todo lo que está pasando. Peor aún, ya desatado el conflicto, a pesar de haberse dicho lo contrario, tendrá por debilidad seguir buscando a su amante sin poder alejarse, infundiendo a la vez dolor, venganza y mentiras para todos. Lo que llamará más nuestra atención, es su carácter. El o ella, es decir, quien desató el escándalo, es una persona apasionada y, por lo tanto, se halla dominada por sus pasiones. Con frecuencia hiere a las personas o las castiga; suele imponer y levantar penas, de hecho, a veces ella ni siquiera nota que los demás desconocen el castigo que les ha impuesto, sólo observan actitudes groseras. Miente, sistemáticamente engaña a los demás y se engaña a sí misma. Quizá haya una cierta insatisfacción bovarista en ella, pero lo cierto es que si su carácter llama nuestra atención se debe a su capacidad (o incapacidad) de discernir sus propios actos.

El otro de ellos, en cambio, siente que todas las personas del mundo son una misma. Está convencido de que cuando ama a una las ama a todas. Y cree que le es imposible querer una a la vez. La seducción es su vicio y la devoción que le profesa a cada persona es voluble. "Nuestra ordinaria manera de vivir", dice Montaigne,

> ...consiste en ir tras las inclinaciones de nuestros instintos; a derecha e izquierda, arriba y abajo, conforme las ocasiones se nos presentan. No pensamos lo que queremos, sino en el instante en que lo queremos, y experimentamos los mismos cambios que el animal que toma el color del lugar en que se le coloca. Lo que en este momento nos proponemos, olvidámoslo en seguida; luego volvemos sobre nuestros pasos, y todo se reduce a movimiento e inconstancia.[356]

[356] Montaigne, Michel de, "De l'inconstance des nos actions", *Essais*, París, P. Rocolet, 1657, p. 236.

Apenas se ilusiona y las quiere intensamente, cuando de pronto no siente nada por ellas y las deja. Su "vicio no es más que desarreglo y falta de medida y, por consiguiente, es imposible suponerle constancia", agrega Montaigne.[357] La inconstancia en cada amor que experimenta lo lleva a la doble vida, al arrebato sensual, a la búsqueda de la oportunidad, al arranque que nubla su juicio y que le hacen discernir con confusión —al interior de su pensamiento— las incompatibilidades que hay entre los dictados de su razón y los de sus deseos, y que luego le provocan remordimiento. Su infidelidad le hace sentir un malestar moral, por su actuar, a veces irreflexivo, a veces calculado.

¿Cómo hacemos, pues, para discernir? ¿Cómo es que los seres humanos logramos establecer categorías del mundo externo y, sobre todo, del mundo interno: es decir, ese mundo interno que es la vida humana? ¿Cómo logramos hacer distinciones tales como lo bueno y lo malo? Y existiendo esas distinciones, ¿qué es lo que nos permite discernir en cada caso concreto? ¿Qué es lo que nos permite juzgar nuestros potenciales actos y cómo logramos elegir un camino para actuar? ¿De dónde proviene esa prudencia? ¿Está ligada al libre albedrío?

Mientras algunos equiparan la prudencia a la razón (y a la ciencia y al conocimiento, como por ejemplo Tamayo y Salmorán),[358] en cambio, André Comte-Sponville indica sobre la prudencia lo siguiente:

> Los estoicos la consideraban una ciencia ("la ciencia de las cosas que hacer y que no hacer", decían), lo que Aristóteles refutó con razón, porque sólo hay ciencia de lo necesario y prudencia de lo contingente. La prudencia supone la incertidumbre, el riesgo, el azar, lo desconocido. Un dios no la necesitaría, ¿pero cómo podría un hombre prescindir de ella? No es una ciencia; hace sus veces cuando la ciencia falta. Sólo se delibera allí donde hay opción.[359]

Sin libertad, no hay moralidad. Sin opción, no hay deliberación. Y más aún, sin conocimiento, tampoco hay libertad alguna. Según señala Suárez, "la libertad nace de la inteligencia", y ésta permite a la prudencia hacer sus tareas de discernimiento. En este sentido, Suárez dice:

> ...la libertad nace de la inteligencia, ya que el apetito vital sigue al conocimiento, por lo cual un conocimiento más perfecto va acompañado de un apetito más

[357] *Idem.*

[358] Tamayo y Salmorán, Rolando, *Razonamiento y argumentación jurídica*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013, p. 17.

[359] Comte-Sponville, André, *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, trad. de Pierre Jacomet, Barcelona, Andrés Bello, 1997, p. 39.

perfecto; luego también el conocimiento universal e indiferente a su modo va seguido asimismo de un apetito universal y perfecto que percibe la razón propia del fin y de los medios y puede considerar en cada uno la bondad o malicia, la utilidad o desventaja que tiene; también qué medio es necesario para el fin, y cuál es indiferente, por haber posibilidad de emplear otros; por lo tanto el apetito que sigue a este conocimiento tiene esta indiferencia o perfecta potestad en la apetición, de suerte que no apetezca necesariamente todo bien o todo medio, sino cada uno según la razón de bien que ha juzgado en él: luego el bien que no se juzgue necesario, sino indiferente, no se ama necesariamente, sino libremente; y en este sentido —como declaramos antes— a la deliberación racional sigue la elección libre. Se confirma, pues Dios es un agente libre porque quiere libremente los bienes que no le son necesarios; luego también las criaturas que participan del grado intelectual y, en cierto modo, coinciden en él con Dios, participan asimismo del modo libre de obrar.[360]

El libre albedrío requiere entonces, como dice Suárez, de conocimiento para deliberar y guiar la voluntad sobre lo no necesario o, dicho de otro modo, lo contingente. Volvamos a los amigos antes mencionados. Uno de ellos es una persona particularmente cultivada, y sus conocimientos (datos, cifras y fechas) le permiten resolver gran cantidad de problemas. Sin embargo, hay algo que nubla su juicio que no le permite discernir sus actos. Quizá porque la prudencia es una clase de conocimiento que —aunque más elemental— es de naturaleza mucho más específica. Son los actos que realizamos de manera habitual los que terminan por definirnos; la prudencia es una virtud, y por lo tanto, un hábito, lo cual implica que se puede ser más prudente, o bien menos prudente. Y dado que aprendemos las virtudes por vía del hacer, en conclusión, la prudencia se aprende.

La prudencia comienza —en la niñez— por no existir. Al aprenderse, se engendra y es pequeña. Al crecer y cultivarnos moralmente, se afianza. Venimos al mundo, dice Comte-Sponville, sin vicios ni virtudes. La virtud nace en nosotros mediante el aprendizaje de una virtud que en realidad no es una virtud, pero sí la fuente de todas ellas: la cortesía.[361] Reprensiones infantiles, etiqueta básica, agradecer, pedir algo diciendo “por favor”; luego de la cortesía, la prudencia —que sí es una virtud— nos permite hacer una pausa y valorar, y como dice Suárez, nos da la oportunidad de distinguir los apetitos y las razones, los pros y los contras, los fines y los medios.

Se puede ser menos prudente por vicio o por pasión. Si la imprudencia es un vicio por hábito, la pasión, en cambio, no es un hábito, sino que reside

[360] Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, XIX, II, 15.

[361] Comte-Sponville, André, *op. cit.*, p. 19.

en nosotros de manera natural. La pasión es naturaleza no domeñada, pero igual obstaculiza el buen juicio. En el caso de mis amigos, en uno de ellos, como en casi todos los seres humanos, su debilidad es el impulso sexual (el cual, en sí, es amoral, pero en sociedad puede ser objeto de consencuencias morales). En el caso del otro de ellos, su debilidad es creerse mejor de lo que realmente es, y lo cree genuinamente, por lo que sus aspiraciones chocan con su realidad. Como Emma Bovary, siente pasión por sí, en su egolatría. Y al ser su propia pasión, es una persona menos libre, ciega de sí, y en última instancia, participa menos de la inteligencia y delibera menos en virtud de sus arranques y caprichos. Aunque dotada de inteligencia, y a pesar de que es libre, no todos sus actos son libres. Si bien, como dijo antes Suárez, "la criatura que participa del grado intelectual participa también de la libertad", por otro lado, siempre podremos ser también menos libres que otros seres humanos.



Contraria a la acción, la pasión es —por definición— pasiva, se sufre, se padece. Mientras que "esta facultad [la libertad], en cuanto libre, no puede ser sino activa", señala Suárez, "la pasión en cuanto pasión no puede ser libre...; luego la libertad no se da formal y precisivamente en una potencia

paciente en cuanto tal, sino en una potencia agente".[362] El libre albedrío es por naturaleza activo. En resumen, el individuo se enfrenta a diversas opciones de comportamiento, con implicaciones morales, en unos casos, positivas y, en otras, negativas. Estas implicaciones las va asimilando progresivamente como parte de un aprendizaje socialmente compartido. Transita así de la amoralidad al mundo de la moralidad. Y mediante la experiencia de actos repetidos, éstos se vuelven un hábito, ya sea en forma de virtud o de vicio, en función de dicho aprendizaje social. De este modo, se le presenta al individuo un objeto —digamos el éxito—, así como los medios o vías para alcanzarlo. El sujeto advierte las opciones y las sopesa; juzga los medios y sus fines, y de igual modo sus implicaciones. Su voluntad lo empuja hacia el objeto que quiere pero el intelecto habrá de guiar la voluntad. Si es prudente, si es virtuoso, operará un proceso racional de discernimiento: verá los costos y los beneficios de los medios y los fines, así como la bondad y la malicia de unos y otros. A esta libre deliberación interior se sigue la elección libre y concreta. Y versará siempre sobre cuestiones no necesarias, pues de haber necesidad no habría opción. Es decir, sin opción no habría deliberación ni libertad; sin libertad, no habría moralidad; pero más importante todavía es que un ser sólo tendrá la oportunidad de encarar opciones en tanto que esté dotado de raciocinio. Si el sujeto se enfrenta a su objeto —el éxito según dijimos por ejemplo— y cede, sin discernir, dejándose llevar por un arranque de su apetito, aplastando a quien sea necesario, no obstante, será igualmente responsable y libre, pero menos dueño de sí y menos libre que otros. Ignorancia, pasión y capricho se hallan en un bando; conocimiento de las causas y de sí mismo, acción e intelecto, se encuentran en el otro bando.

Esperamos que el lector no vea estas palabras como un discurso moralizante. Por el contrario, son producto del contacto con uno mismo. ¿Cómo podría ser posible interesarse en la ética sin haber vislumbrado la existencia de una vida interior? ¿Cómo no leer ávidamente la ética suareciana sin haber conocido los excesos propios? "El camino del exceso", dice William Blake, "conduce al palacio de la sabiduría. La prudencia es una vieja solterona rica y fea cortejada por la incapacidad… Nunca sabrás lo que es suficiente a condición de que sepas lo que es *más que suficiente*… Antes asesina a un niño en su cuna, que nutras deseos que no ejecutes".[363] El autoconocimiento es un ejemplo más de nuestro irredimible afán por el saber. En suma, el acto libre, dice Suárez, es "el movimiento de la voluntad realizado en

[362] Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, XIX, II, 18.

[363] Blake, William, *The Marriage of Heaven and Hell*, Nueva York, Dover Publications, 1994, pp 31, 33 y 34.

virtud de un juicio de la razón", y por ello enfatiza que, entonces, "toda la libertad de la voluntad nace del juicio de la razón".[364] Entonces, solamente los agentes racionales, y exclusivamente ellos, son capaces de ser libres. Pues, señala, "todas las cosas carentes de razón carecen también de libertad", y agrega que, por lo tanto, forzosamente "debe decirse que todos los agentes creados que poseen entendimiento poseen también libertad".[365]

Suárez indica —del mismo modo que Tomás de Aquino— que los seres tienden a un cierto fin (un ejemplo, y el más importante de todos, es Dios como fin absoluto de todas las cosas). Así, hay seres que obran por necesidad en algunos sentidos, pero libremente en otros. Por ejemplo, dice Suárez, "las inteligencias que mueven los cielos, aunque sean libres en otras, al mover los cielos pueden ser llevadas por alguna necesidad, ya en virtud de la moción e imperio de un agente superior, ya en virtud de un fin preconcebido, al que aman y al cual tienden de manera inmutable".[366] Los seres humanos, entonces, aunque libres, no hacen todo libremente, y entre otras causas, sucede que hay cosas en las que Dios puede intervenir, y ello no implica la cancelación del libre albedrío, pues hay necesidad en algunos sentidos, pero libertad en otros.

Igualmente pasa con los fenómenos naturales (no sólo con Dios) que pueden limitar nuestras opciones, pero no cancelan la existencia del libre albedrío. También ocurre lo mismo cuando se abole la libertad política: un esclavo, quien a pesar de ser esclavo mantiene viva, en su fuero interior, esa potencia espiritual que es la libertad filosófica. Suárez dice:

> ...las almas inmateriables son inmateriales en sí y tienen libertad en cuanto son inmateriales y obran mediante una potencia inmaterial, por lo que la influencia de los cielos no pueden impedir a los hombres el uso de la libertad, aunque indirectamente, por medio del cuerpo y de sus afecciones, pueda inclinarlos más o menos a una u otra parte; pero el hombre puede, con su libertad, vencer esta inclinación.[367]

Es el caso del esclavo luchando, desobedeciendo y conquistando su libertad. Es la historia de las conquistas y de las libertades humanas. Las formas, estrictamente no materiales son formas espirituales. Si todas las formas estrictamente materiales operan sin inteligencia y sin razón, éstas han de obrar, por lo tanto, de manera natural y por necesidad; en cambio, si

364 Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, XIX, IV, 3.

365 *Ibidem*, XIX, V, 1.

366 *Idem*.

367 *Idem*.

partimos de la premisa de que la acción libre es racional, el alma debe ser, por lo tanto, inmaterial —dice Suárez— .[368] Así, el libre albedrío tiene por principio una sustancia espiritual; el libre albedrío no es un hábito, sino una potencia del alma. Dado que "el hombre posee libre albedrío incluso cuando nada obra", como ocurriría —si volvemos al mismo ejemplo— en el caso de un esclavo que esté sometido, recluido e inmobilizado, "consiguientemente, el libre albedrío no puede consistir en un acto; luego, tal potencia será el libre albedrío".[369] La libertad política es una autonomía para actuar; la libertad filosófica es una potencia del alma.

Estas reflexiones de Suárez, que parecerían incomprensibles malabares intelectuales, no son descabelladas. Para Suárez, el libre albedrío es posible gracias a la inteligencia y, por lo tanto, gracias a la razón, y el libre albedrío proviene entonces del conocimiento y, *ab ovo*, de un conocimiento innato. Es así como logramos deliberar. Sin embargo, la prudencia, que solemos asociar a una forma de conocimiento, en realidad es —como dijimos antes— una virtud, y, con ello, un hábito. En conclusión, "lo único necesario con respecto al objeto que se ha de querer es que sea conocido previamente; que ese conocimiento tenga su origen aquí o allá es accidental".[370]

Además de la tendencia de nuestro cerebro para ir aprehendiendo inductivamente el mundo (la inducción como una de las formas más elementales del conocimiento), lo anterior expresa la importancia de los axiomas: proposiciones evidentes en sí mismas y cuya verdad nuestro cerebro no puede evitar. Suárez dice: "el entendimiento está determinado, por su naturaleza, a asentir a la verdad y disentir de la falsedad; y si no hay en el objeto ninguna de estas dos razones, o el entendimiento no la capta, no puede realizar ningún acto porque no puede obrar sin objeto".[371] El primer acto realizado libremente procede forzosamente, señala Suárez, de un acto del entendimiento natural, es decir, "suponiendo algún conocimiento actual del entendimiento que poseyó innato".[372] Y agrega: "como no se puede querer nada que no se haya conocido previamente, antes de cualquier volición, debe darse algún juicio; por lo tanto, el juicio que precede a la primera volición no puede proceder de la voluntad".[373]

Suárez, además, afirma que si bien el libre albedrío tiene su raíz en la razón y no puede concebirse sin el entendimiento, la libertad, como facul-

368 *Ibidem*, XIX, V, 2.
369 *Ibidem*, XIX, V, 4.
370 *Ibidem*, XIX, V, 6.
371 *Ibidem*, XIX, V, 14.
372 *Ibidem*, XIX, V, 6.
373 *Ibidem*, XIX, V, 5.

tad del alma, está ligada a la voluntad. Para ello, distingue entre el objeto último del entendimiento —que es la verdad— y el objeto último de la voluntad —que es el bien—:

> ...el objeto formal del entendimiento es la verdad; ahora bien, en un mismo objeto no puede haber verdad y falsedad, ya que la verdad es esencialmente indivisible, según se ha tratado arriba, por lo cual el entendimiento, esencialmente y en cuanto depende de los méritos del objeto, siempre está determinado a una sola cosa en lo concerniente a la especie del acto; por tanto, si alguna vez no es determinado suficientemente, sólo se debe a que el objeto no se le propone o aparece de manera suficiente, pero no al interno poder y dominio del mismo entendimiento sobre su acto. En cambio, el objeto de la voluntad es el bien; y un mismo objeto puede ser a la vez bueno y malo, es decir, conveniente o inconveniente en orden a cosas diversas o bajo diversas razones, por lo cual, aun cuando se dé una perfecta proposición o un perfecto conocimiento del objeto, la potencia apetitiva puede quedar indiferente, en cuanto a la especificación, para tender hacia ese objeto o rechazarlo; por consiguiente, la indiferencia de especificación no se halla formal y esencialmente en el entendimiento, sino en la voluntad.[374]

Repetimos: aun cuando se dé un perfecto conocimiento del objeto, la potencia apetitiva puede quedar indiferente, dice Suárez. ¿Por qué? ¿Por qué cuando sé que mi mujer es la persona más noble que he conocido y que más me conviene —de entre las que conozco—, a quien además por fidelidad y por cuidado de sus sentimientos le debo más respeto, no obstante, me olvido de ella y, en cambio, deseo a otras? ¿Es por eso que, a veces, en una misma circunstancia, aunque conozcamos la verdad, deseamos el mal? No porque desee deliberadamente el mal ni porque quiera infligir daño a otros, sino porque a pesar de ser malo para mí —y ésa es una verdad innegable que todos experimentamos— lo deseo intensamente en un momento de flaqueza. Como diría Suárez, el acto voluntario en su origen es "realizado por algún apetito vital".[375] Y aunque ello me haga menos libre —vivir sometido a mis propias pasiones o debilidades—, ese acto será parte del ejercicio de mi libertad: de hecho, Suárez dice que es imposible "la existencia de pecado sin lo voluntario".[376]

Volviendo al punto, respecto a la concurrencia entre la voluntad humana y la gracia divina (esto es, la conciliación entre los órdenes causales), Suárez dice:

---

[374] *Ibidem*, XIX, V, 16.
[375] *Ibidem*, XIX, V, 18.
[376] *Ibidem*, XIX, V, 25.

> ...el Concilio de Trento, ses. VI, c. 5, habiendo enseñado que cae bajo el poder del hombre cooperar con la gracia o resistir a ella, declara expresamente que el hombre hace eso *por voluntad libre*, ya sola, si se resiste, ya ayudada por la gracia de Dios, si coopera. Y, finalmente, por esta razón los Padres antiguos llaman muchas veces al libre albedrío *voluntad libre*, según puede verse en San Agustín, lib. III *De lib. arb.*, c. 1 y ss.; y en Damasceno, lib. II *De fide*, c. 25; y hay también ocasiones en que lo llaman libre albedrío de la voluntad, como es patente en San Agustín, *De civitate Dei*, lib. V, c. 9, y en San Ambrosio, lib. II *De fide*, c. 3.[377]

Suárez concluye la disputación XIX afirmando que la voluntad tiende hacia los apetitos, pero que la razón puede dirigir la voluntad. Pues, podríamos agregar, existen no sólo apetitos viciosos, sino también, por fortuna, apetitos ilustrados. "La voluntad, que es como ciega", dice, "necesita la regla o dirección del entendimiento; ahora bien, como tiende a su objeto por una inclinación voluntaria perfecta, es capaz de libertad; y en esto puede aventajar relativamente al entendimiento, aunque absolutamente sea inferior en perfección".[378]

En la disputación XXII se aborda finalmente —como advierte León Florido— "el modo en que la acción divina se ejerce sobre las acciones de las criaturas, particularmente en el caso del ser humano, pues ello afecta a la decisiva cuestión de la libertad".[379] Son posibles, señala León Florido, dos soluciones desde el punto de vista metafísico (el intelectualismo y el voluntarismo):

> El intelectualismo afirma que el conocimiento determina absolutamente el acto de la voluntad. Esto supone que el bien es el objeto de un conocimiento verdadero y que, por ello, la voluntad, que debe estar orientada a ese bien, no puede sino cumplir con su fin propio que es ese bien conocido *a priori*. Esto implica que Dios no es libre, pues no puede sino seguir con su Voluntad lo que su propia Inteligencia le propone como el Bien. Pero, igualmente se deduce que no existe libertad humana, pues todo acto futuro está ya determinado desde toda la eternidad por el conocimiento de ese acto que ya posee Dios antes de que, de hecho, se lleve a cabo en el tiempo. El intelectualismo es, por tanto, una posición metafísica que se aproxima a la noción del fatalismo y el determinismo que, como hemos visto, caracterizaba a la filosofía antigua pagana. La posición metafísicamente contraria es la representada por

377 *Ibidem*, XIX, V, 24.

378 *Ibidem*, XIX, V, 25.

379 León Florido, Francisco, nota introductoria a la disputación XXII, en Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, *cit.*, p. 203.

> el voluntarismo. Así es el querer el que detemina al conocer. Teológicamente, esto significa que la Voluntad divina, en su ejercicio efectivo, determina absolutamente a la Inteligencia, es decir, que el Bien ya no es aquello conocido por el Intelecto divino como tal, sino aquello que es querido por la Voluntad y llevado a cabo por el poder creador divino, que debe ser aceptado como bueno por el conocimiento.

Parecería así que el saber de Dios determina su poder, y en consecuencia, su propia libertad; o por el contrario, que su poder es superior a su saber, y por lo tanto, no es sabio.[380] El intelectualismo cancela la libertad humana, y el voluntarismo, aunque implica la superioridad de la espontaneidad divina ante el orden de su sabiduría, no significa necesariamente que el hombre sea libre, sino que la voluntad divina se impone a él.[381] Los luteranos, en su negación del libre albedrío, abrazaron esta tesis voluntarista.[382]

Suárez señala que la causa primera —Dios— presta su concurso a las causas segundas. Es decir, que concurre con ellas, tanto con las causas que obran necesariamente como con las que obran libremente, pues Dios mismo determinó "desde su eternidad el producir estas cosas y no otras, y en este tiempo, y con ese orden, y con estos movimientos, etc., y no de otra manera".[383] Sin embargo, dicho concurso tiene lugar de modo distinto entre unas y otras causas segundas. El concurso de Dios y de las causas segundas que obran de manera necesaria no ocurre de manera casual, sino esencial, para producir la acción, "lo cual proviene en grado sumo del modo de obrar de la causa primera".[384] Ello resulta comprensible si se considera que dichas causas segundas no son agentes libres, sino que obran por necesidad al no estar dotadas de razón. "Ahora bien, las cosas que hemos dicho encierran una gravísima dificultad en el caso de los agentes libres", dice Suárez.[385] Y agrega:

> Los agentes naturales están determinados por su naturaleza al ejercicio de sus acciones; por ello, como decía antes, la causa primera, acomodándose a ellos, les determina absolutamente su concurso; en cambio, los agentes libres no están así determinados por su naturaleza al ejercicio de sus acciones; consiguientemente, como Dios da a cada uno su concurso de manera acomodada

---

380 *Ibidem*, p. 204.

381 *Idem*.

382 *Idem*.

383 Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, XXII, IV, 4.

384 *Ibidem*, XXII, IV, 5.

385 *Ibidem*, XXII, IV, 6.

> a su naturaleza, también ofrece su concurso a estos agentes sin una absoluta determinación para el ejercicio.[386]

Los seres humanos, en suma, estamos determinados no absolutamente, sino sólo relativamente. Y menos aún, si —como en nuestro caso lo creemos así— Dios no existe, difícilmente podríamos decir que estamos relativamente determinados por Él. No obstante, sí podemos compartir que el libre albedrío está acotado de modo no absoluto, sino por condiciones naturales, o bien por razones económicas, políticas, sociales o familiares que, aunque esa potencia del alma reste intacta, sí limitan nuestro repertorio de opciones en los casos concretos.

Dios determina relativamente y no de manera absoluta a los seres humanos. De otro modo, esta clase de causa segunda no sería un agente libre:

> ...si Dios ofreciese su concurso con una voluntad absoluta y eficaz, físicamente determinativa y productiva de tal acto, necesariamente arrastraría consigo a la causa segunda; y esa necesidad sería absoluta con respecto a tal causa, pues, aunque se diese en virtud de alguna suposición, aquélla, sin embargo, sería por completo antecedente y de tal manera eficaz que la causa inferior no podría en modo algúno resistir a ella.[387]

Además, esto ayuda a explicar los actos malos de la voluntad creada.[388] Si Dios ejerciera esa determinación de manera absoluta, también querría los actos malos de las causas segundas, pero no es así; al ser relativa, los seres humanos, en ejercicio de su libertad, llevan a cabo actos malos; no es que Dios quiera esos actos, sólo los permite.[389] Y de ello deriva —podríamos agregar— el privilegio que es ser responsables de nosotros mismos.

En conclusión, y citando a Tomás de Aquino, Suárez dice: "Por eso, en I-II, q. 89, a. 1, ad. 3, dice que la voluntad de Dios es el principio universal del movimiento humano interior, pero que la determinación para tal acto malo procede directamente de la voluntad humana".[390] Dios nos quiere, pa-

---

[386] *Ibidem*, XXII, IV, 15.

[387] *Ibidem*, XXII, IV, 16.

[388] *Ibidem*, XXII, IV, 18.

[389] *Idem*.

[390] *Ibidem*, XXII, IV, 24. Y Suárez dice también: "Dios no quiere simple y absolutamente que estos males se realicen, ni se complace absolutamente en los que prevé que han de suceder, porque esto repugna a su bondad; aunque tampoco quiere en absoluto que tales actos no se lleven a cabo, sino que quiere permitirlos, como dijo acertadamente santo Tomás, I, q. 19, a. 9, ad 3. Y, cuando prevé que han de suceder, se complace de ellos en cuanto proceden de Él, lo cual sólo es complacerse en el concurso que presta para ellos". *Ibidem*, XXII, IV, 30.

recería decirnos Suárez, responsables de nosotros mismos. Hasta aquí este panorama —que ofrecemos al lector— sobre las disputaciones suarecianas relacionadas con el libre albedrío. Quizá sólo baste hacer unos últimos comentarios y, en particular, compartir algunas de las opiniones de León Florido a propósito de las *Disputaciones metafísicas*.



En primer lugar, León Florido subraya la dificultad que puede representar esta obra para el lector de hoy, tanto por su lenguaje como por su arsenal teológico-conceptual, ajenos a nosotros, rebuscados y extraños para nuestro tiempo. Se trata de "un compendio monumental y farragoso", dice León Florido, que además de la dificultad que encierra el texto en sí mismo, "hay que añadir la extraordinaria erudición del autor, que introduce continuas referencias a los filósofos y teólogos escolásticos medievales y modernos en una estructura argumentativa marcada por el debate, haciendo justicia al título: *Disputaciones*".[391]

De la lectura de las disputaciones, es posible observar que Suárez procede sistemáticamente a identificar las objeciones que se le podrían plantear y, luego, a darles respuesta. Aunque ello implica una cierta estructura, las disputaciones suarecianas no corresponden ya a los comentarios escolásticos

[391] León Florido, Francisco, *op. cit.*, pp. 15 y 16.

medievales ni al orden y contenido de la *Metafísica* de Aristóteles, sino que obedecen a una organización propia.[392]

Suárez se mueve en el terreno especulativo y teológico. Por un lado, el lenguaje especulativo de la filosofía se contrapone al lenguaje demostrativo de la ciencia. Por otro lado, la teología se caracteriza por sostener la validez de una conclusión que en realidad se ha admitido de antemano como verdadera, como por ejemplo la existencia de Dios, lo cual contraviene al espíritu científico. Así, Suárez llena sus páginas con afirmaciones sobre lo que Dios decretó, determinó y deseó (lo cual no deja de resultar curioso para un lector actual). Por inconveniente que —hoy en día— nos parezca el lenguaje especulativo, sería absurdo prescindir de Suárez solamente por ello y, más aún, lanzar por la borda siglos de pensamiento filosófico. Asimismo, sería un error desdeñar la filosofía de las obras de Tomás de Aquino o de Suárez por el simple hecho de que están supeditadas a fines teológicos. "Digo bien: filosofía", afirma Gilson,

> ...porque insistiendo en el carácter esencialmente teológico de su doctrina, sostengo más que nunca que esta teología incluye, no solamente de hecho sino necesariamente, una filosofía estrictamente racional. Negarlo equivaldría a negar que las piedras son auténticas piedras con el pretexto de que sirven para construir una catedral.[393]

"Eso es precisamente lo que ofrecen las *Disputaciones*", señala León Florido, "el compendio de lo que un mundo clásico antiguo y medieval han legado a la modernidad como herencia y un instrumento impresicindible para reemprender la empresa de la racionalidad humana".[394]

B. *La* regula *romana y el giro metodológico de la escolástica española*

Hemos hecho hasta aquí bastantes alusiones al fundamento moral del derecho. Hemos señalado también que, a su vez, este sustrato moral sólo se explica —como lo indica Suárez— a partir de la existencia del libre albedrío. A continuación, abordaremos otra de las aportaciones de la escolástica y de la cual Suárez fue igualmente partícipe. Más allá de la concepción iuspositivista, que reduce el derecho a un sistema de normas, los escolásticos

---

392 *Ibidem*, p. 22.

393 Gilson se refiere, con estas palabras, a la obra de Tomás de Aquino y no a Suárez, pero bien valen también para el pensador español. Véase Gilson, Etienne, *op. cit.*, p. 7.

394 León Florido, Francisco, *op. cit.*, p. 17.

estudiaron muy anticipadamente la existencia de principios en el derecho. Se trató de un planteamiento visionario, y los escolásticos fueron de los primeros en dar un lugar preponderante a los principios, entendidos éstos como normas morales que forman parte de los sistemas jurídicos. Se trató, además, de una tendencia dominante por siglos, que sólo fue eclipsada por el positivismo jurídico del siglo XIX y parte del XX, y que sería readmitida gracias —entre otros— a Ronald Dworkin. Pero, como veremos, es ante todo una contribución cuyos orígenes podemos hallar en la escolástica, y que está asociada, de nueva cuenta, al reconocimiento de las relaciones entre el derecho y la moral.

De acuerdo con Jean-Marie Carbasse, los jurisconsultos romanos no consideraban que una *regula* —o principio— existiera de antemano ni por sí misma. Es decir, una *regula* no era un principio preestablecido que se imponía a la realidad, sino que la mecánica era justamente la opuesta: a partir de las situaciones jurídicas reales se deducían, con posterioridad, los principios jurídicos.[395]

Del mismo modo, Rolando Tamayo y Salmorán señala que, para los romanos, los primeros principios del derecho no son revelados o descubiertos.[396] Estos primeros principios reciben el nombre de *regulae*. Por el contrario, según indica Tamayo y Salmorán, las *regulae* se extraen del derecho positivo y son válidas únicamente con relación a él.[397]

Carbasse menciona que fue Labeón, contemporáneo de Augusto, quien formuló, antes que cualquier otro jurisconsulto, las *regulae*.[398] Asimismo, tanto Carbasse como Tamayo y Salmorán citan la definición de Paulo, contenida en el Digesto, que dice:

> La *regula* es la breve descripción de lo que una cosa es. No es por la *regula* que el derecho es creado; es del derecho de donde la *regula* se obtiene. La *regula* hace una descripción sucinta de las cosas y, como lo afirmaba Sabino, tanta es ésa su razón de ser que si sufre de alguna imprecisión, pierde su función.[399]

Es decir, los romanos desarrollaron generalizaciones a partir de la observación de sus instituciones positivas, explica Tamayo y Salmorán. Estas generalizaciones (las definiciones y los conceptos generales) eran la cúspide

---

[395] Carbasse, Jean-Marie, *op. cit.*, p. 62.

[396] Tamayo y Salmorán, Rolando, *Los publicistas medievales y la formación de la tradición política de Occidente*, *cit.*, p. 146.

[397] *Idem*.

[398] Carbasse, Jean-Marie, *op. cit.*, p. 62.

[399] D. 50, 17, 1.

del sistema teórico; sin embargo, para los romanos, las *regulae* no estaban por encima del derecho positivo. El derecho no se deriva de las *regulae*; por el contrario, ellas dependían del derecho postivo.[400]

El giro, no obstante, vino con los escolásticos. Rolando Tamayo y Salmorán explica que

> ...los juristas medievales del siglo XII transformaron las *regulae* en principios universales atemporales... No sólo intentaron organizar el sistema jurídico, sino que también asumieron que podían demostrar, con la razón, la verdad universal de los textos romanos. Dado que estos textos son racionalmente demostrados, constituyen *maximae propositiones* para apodícticamente deducir de ellas nuevas soluciones. Pero como estos textos contenían *lacunae*, *ambiguitates* y *contradictiones*, fue necesario recurrir al razonamiento dialéctico para superarlas.[401]

Así, Tamayo y Salmorán subraya el uso del razonamiento apodíctico y dialéctico en la escolástica. El razonamiento apodíctico es aquel que deriva de premisas que son tenidas como verdades necesarias, mientras que el razonamiento dialéctico es aquel que deriva de premisas generalmente aceptadas.[402] Por lo tanto, en este giro metodológico realizado en las *regulae* romanas, los escolásticos hicieron uso del razonamieno apodíctico.

Este problema se asocia con otra noción: la de los derechos subjetivos. La cuestión es si un derecho subjetivo existe sólo de acuerdo con lo que dicta una norma de derecho positivo o si, en cambio, existe de acuerdo con un principio moral o una facultad moral inherente al ser humano. Bajo la influencia del positivismo jurídico, se suele estimar que el "derecho subjetivo" existe sólo de acuerdo con el "derecho objetivo". En este caso, cuando hablamos de derecho objetivo no se trata del derecho inmutable al que hemos hecho referencia anteriormente. Ahora hablamos del binomio compuesto por el derecho subjetivo y objetivo. En este sentido, el derecho subjetivo se entiende, actual y habitualmente, como la prerrogativa derivada de la norma, mientras que el derecho objetivo es el conjunto de normas que permiten o prohíben conductas específicas.

De acuerdo con Eduardo García Máynez,

> ...el derecho subjetivo es una función del derecho objetivo. *Este último es la norma que permite o prohíbe; la primera es la permisión derivada de la norma*. El derecho

---

[400] Tamayo y Salmorán, Rolando, *Los publicistas medievales y la formación de la tradición política de Occidente*, *cit.*, p. 146.

[401] *Ibidem*, p. 147.

[402] *Ibidem*, p. 144.

> subjetivo no se concibe sin el derecho objetivo, ya que al presentar la posibilidad de hacer (u omitir) lícitamente algo, supone lógicamente la existencia de la norma que da a la conducta permitida la marca positiva de ser un acto lícito.[403]

A propósito de esta concepción iuspositivista del derecho, Daniel Gutman hace notar que "el derecho subjetivo parece reducirse a una prerrogativa individual concedida a un sujeto de derecho. Se contrapone en esto al derecho llamado «objetivo», el cual está constituido por reglas de derecho que permiten al sujeto actuar".[404]

El derecho es, según Tamayo y Salmorán, una reducción de las opciones del comportamiento.[405] Antes de la imposición de tal reducción —explica—, la conducta es opcional. El sujeto es libre de realizarla u omitirla. A ello, Tamayo y Salmorán da el nombre de permisión, en un sentido amplio, ya que el comportamiento no está prohibido. Pero también distingue la existencia de una permisión propiamente dicha: el comportamiento está permitido en razón de un derecho establecido para ese propósito. La permisión propiamente dicha recibe el nombre de "derecho subjetivo".[406]

Por esta razón, Rolando Tamayo y Salmorán dice que

> ...si a alguien se le concede el derecho de Ø quiere decir que antes de dicha concesión (antes de tener derecho) *no podía jurídicamente* Ø. Cuando se otorga un derecho, con ello jurídicamente se permite. De lo anterior se sigue que el derecho subjetivo presupone, siempre, *una fuente que lo establece*. Sobre el particular permítaseme señalar lo siguiente: un derecho (subjetivo) existe si, y sólo si, hay una *fuente* que determine su contenido y existencia.[407]

Podemos ver que —según estos autores— un derecho cuyo contenido corresponda a lo que se denomina "derecho subjetivo" no es una prerrogativa inherente al ser humano. Tanto para los teóricos iuspositivistas contemporáneos como para los juristas de la antigua Roma, un derecho existe únicamente gracias al derecho objetivo.

Sin embargo, como Rolando Tamayo y Salmorán ya lo ha mencionado, una concepción opuesta fue desarrollada. El propio Tamayo y Salmorán in-

403 García Máynez, Eduardo, *Introducción al estudio del derecho*, Mexico, Porrúa, 1984, p. 36.

404 Gutmann, Daniel, "Droit subjectif", en Alland, Denis y Rials, Stéphane, *Dictionnaire de culture juridique*, *cit.*, p. 530.

405 Tamayo y Salmorán, Rolando, *El derecho y la ciencia del derecho. Introducción a la ciencia jurídica*, *cit.*,p. 25.

406 *Ibidem*, p. 66.

407 *Ibidem*, p. 68.

dica que el derecho no sólo debe ser concebido como un orden imperativo que impone obligaciones (y sanciones), sino que también puede ser entendido en términos de derechos.[408]

Si el giro a la noción romana de *regula* fue realizado por la escolástica en el siglo XII, en cambio, la noción de derecho subjetivo, propiamente dicha, fue concebida por primera vez también por la escolástica, pero en el siglo XIV, por Guillermo de Ockham.[409] Y posteriormente fue desarrollada por la escolástica española, así como por Grocio y Pufendorf. John Doyle afirma que "en el contexto de los debates medievales sobre el juramento de pobreza, Ockham y otros autores franciscanos conciben el derecho como un poder legítimo que reside en el ser humano de cara a la autoridad a la cual está sometido".[410]

De acuerdo con Samuel Antonio González Ruiz,

> ...originalmente el derecho subjetivo se correspondía con lo que pertenecía al individuo y, por lo tanto, con lo que podía defender legítimamente. Grocio y Pufendorf, siguiendo esta tendencia, estimaron el derecho subjetivo como una 'prerrogativa moral' basada en el individuo y en el contrato social; si el hombre tuvo que compartir sus derechos con la sociedad para vivir en comunidad, se reserva ciertos derechos que le permiten exigir moralmente el cese de cualquier abuso. En el iusnaturalismo, el argumento según el cual los derechos subjetivos surgen de normas de un orden superior, y que el orden jurídico positivo debe protegerlos so pena de no ser obligatoria, es clásico.[411]

Desde la perspectiva iusnaturalista, el derecho objetivo depende de los principios que subyacen en los derechos subjetivos. Esos derechos, inherentes al ser humano, son la encarnación de principios con un valor moral, tales como la justicia, la dignidad, la libertad o la igualdad. En Suárez, el derecho subjetivo recibe el nombre de "facultad moral". De hecho, al abordar el concepto de derecho (*ius*), lo distingue en dos sentidos: por una parte, como un conjunto de normas de un sistema jurídico y, por otra parte, como una facultad moral. Suárez dice:

> De acuerdo con este último y estricto significado, *ius* es rigurosamente hablando la facultad moral que tenemos sobre lo que es nuestro o lo que se le

[408] *Ibidem*, p. 67.

[409] Doyle, John, "Francisco Suárez, S. J. on Human Rights", en Wegmann, Konrad *et al.*, *Menschenrechte: rechte und Pflichten in Ost und West*, Munster, Lit. Verlag, 2001, p. 116.

[410] *Idem*.

[411] González Ruiz, Samuel Antonio, "Derecho subjetivo", *Diccionario jurídico mexicano*, México, UNAM, 1982, t. III, p. 206.

> debe. Por lo tanto, el propietario de una cosa tiene derecho sobre la cosa y un empleado tiene derecho al salario, y por ello afirmamos que merece su retribución.[412]

En este ejemplo que señala Suárez, el derecho de propiedad o el derecho al trabajo (con su salario respectivo) son una facultad moral e inherente. La facultad moral (derecho subjetivo) no deriva su existencia, en Suárez, del derecho positivo. Asimismo, Suárez explica que los dos sentidos de la palabra "derecho", como facultad moral (derecho subjetivo) y como conjunto de normas (derecho objetivo), pueden ser nombrados de otro modo. Al derecho subjetivo se le puede llamar derecho "útil", y al derecho objetivo, derecho "legal". Ambos se dividen, a su vez, en derecho natural, en derecho de gentes y en derecho civil. Sostiene así lo siguiente: "Se denomina derecho natural útil cuando se da por la naturaleza misma o cuando viene con ella: la libertad, así, tiene sus raíces en el derecho natural".[413]

Así pues, encontramos en Suárez una idea muy presente: el ser humano cuenta con facultades morales, con derechos subjetivos. Estos derechos no derivan de ningún derecho positivo. Y existen con antelación a cualquier ordenamiento en tanto que están asociados a ciertos valores morales o principios inherentes a la naturaleza humana. De hecho, los textos de Suárez están colmados de principios. Volvamos al ejemplo señalado por Suárez sobre la libertad. Suárez dice que la esclavitud deriva del derecho de gentes (como institución de derecho positivo compartida por la mayoría de los pueblos). No es una institución del derecho natural, pues somos libres por naturaleza: "el hecho de estar libre de la servidumbre es una propiedad natural del hombre y por eso decimos que es un derecho natural".[414] Además, Suárez sostiene que somos libres en razón de "la dignidad natural del hombre. Porque el hombre, creado a imagen de Dios, ha sido creado independiente, y sujeto sólo a Dios, y por lo tanto no parece que pueda ser reducido a la esclavitud por otro hombre".[415]

La libertad política del hombre, ligada a su vez a la libertad filosófica, tiene su raíz última, según hemos visto, en la razón. Existe en el hombre, por lo tanto, una inclinación natural hacia la indagación racional del bien. Esto supone la obligación en cada ser humano, de acuerdo con Suárez, de corregir la ley injusta a través de la resistencia. Pues el derecho de resistencia

412 Suárez, Francisco, *De legibus*, I, 2, 5.

413 *Ibidem*, II, 17, 2.

414 *Ibidem*, III, 3, 7.

415 Suárez, Francisco, *Defensio fidei*, III, 1, 2.

es, para Suárez, un derecho natural que debe ser ejercido en caso de que nuestros derechos sean violados. "El hecho de rechazar la fuerza con la fuerza", concluye Suárez, "no debe ser clasificado como un derecho de gentes sino como un derecho natural".[416]

La originalidad del pensamiento de Suárez y, en general, de la escolástica española (el derecho como facultad moral, la soberanía enraizada en el pueblo, el iusnaturalismo, el derecho internacional) ha sido injustamente desacreditada, como indica Marie-France Renoux-Zagamé, por su sujeción a Dios, "esta modernidad, puesto que está enclavada en una reflexión que concibe al derecho humano primeramente en su relación con Dios, conserva, como hemos dicho, un carácter tradicional".[417] Creemos que se trata, por el contrario, de un marco teológico que más bien hizo posible cada logro de la escolástica española. Es decir, ese marco no fue un obstáculo, sino —como hemos visto— su fundamento.

416 Suárez, Francisco, *De legibus*, II, 17, 6.

417 Renoux-Zagamé, Marie-France, *op. cit.*, p. 1399.

CONCLUSIÓN

La pregunta planteada en la introducción, motivo de este libro, fue la siguiente: ¿cuál es la concepción que la escolástica tenía a propósito de la validez del derecho? Y, asociado a ello, ¿cómo es que dicha concepción permitiría considerar, de acuerdo con Suárez, al derecho de resistencia como un derecho natural?

Imagino que algún lector podría decirse a sí mismo lo siguiente: "Y la escolástica, a mí, ¿qué? En el siglo XXI, ¿qué más me da lo dicho hace tantos siglos en la Edad Media y a inicios de la Edad Moderna?", lo cual me parece, como pregunta, algo quizá absolutamente legítimo. La importancia de la respuesta, sin embargo, dependerá de la versión descriptiva o prescriptiva que tengamos del ciudadano que busque saberlo. Un ciudadano, al menos en términos teóricos y estrictos —un verdadero ciudadano—, valorará no sólo el sentido sensual, impulsivo y placentero de la vida, sino también su sentido racional, el diálogo, el entendimiento, la convivencia, la democracia, la libertad, la igualdad, la deliberación, la concesión, la negociación, el compromiso, la verdad, el origen, las causas, la historia y el saber en general. "Todos los hombres", dijo Aristóteles, "tienen naturalmente el deseo de saber. El placer que nos causan las percepciones de nuestros sentidos no son sino una prueba de esta verdad".[418] En lo bueno y en lo malo, nuestra forma de vida actual es la acumulación de siglos: conceptos, ideas, formas de actuar, de sentir y de vivir. Y lo mejor de nuestros días es producto de lo mejor de los días pasados. "La historia jurídica comparada nos muestra", señala Tamayo y Salmorán, "que aunque el derecho pueda ser infinito en sus variaciones, sus temas son reducidos. A pesar de la diferencia de costumbres, de decisiones judiciales y de legislación, todos los sistemas jurídicos realizan una misma tarea con medios similares; todos realizan las mismas funciones sociales".[419] El hecho de que la ley haga, sin importar el momento, las mismas funciones, nos permite aprehender lo que es el derecho a través de sus elementos constantes.

---

[418] Aristóteles, *Metafísica*, A1, 980a 21 y 22.

[419] Tamayo y Salmorán, Rolando, *El derecho y la ciencia del derecho. Introducción a la ciencia jurídica*, *cit.*, pp. 174 y 175.

El problema de lo que es el derecho corresponde a esta siguiente pregunta: ¿Qué es, en esencia, el derecho? El derecho es el mismo en su esencia y, sin embargo, ha cambiado lentamente con el transcurso del tiempo.[420] Más aún, "el ideal político de la humanidad", agrega Tamayo y Salmorán, "es un conjunto de doctrinas cuyos principios, dogmas y objetivos son parte de la tradición jurídica de Occidente y, como tal, herencia de la jurisprudencia romana de la Edad Media".[421]

Todavía algo más importante: es imposible concebir el ideario político y *ético* de la modernidad sin el medieval. Más allá de la representación oscurantista que tenemos de la Edad Media, ¿cómo podríamos pensar el tiempo presente sin las ideas éticas, jurídicas y políticas que hemos evocado a lo largo de este libro y que fueron cultivadas por la escolástica?

Para la teoría escolástica del derecho —como para cualquier otra teoría del derecho— el problema de la definición del derecho se presenta como un problema sobre su creación y, ante todo, sobre su validez. Despreciada por su supuesta carencia de originalidad, la escolástica realizó múltiples aportaciones. Entre otras, retomó las causas aristotélicas (causas eficiente, formal, material y final) y las convirtió en el fundamento de la concepción escolástica de la validez del derecho; y para que el derecho sea válido, éste debe cumplir con todas ellas. Dio un giro a la noción romana de *regula* y estableció la idea de los derechos subjetivos, y lo hizo con una postura principalista: es decir, la existencia de derechos inherentes al ser humano independientemente de que sean legislados o no por una autoridad. Es, ni más ni menos, la concepción predominante hoy en día en el mundo occidental. Y en relación con lo anterior, dio también impulso a una concepción moralista del derecho y, con ello, propició el nacimiento del iusnaturalismo moderno.

Las causas aristotélicas son fundamentales para comprender —desde un punto de vista teológico— el acto de creación del universo. Para la escolástica, hay un primer movimiento expansivo, desencadenado por Dios mismo, a manera de una explosión. Posteriormente, Dios es también autor

[420] Algunos autores mexicanos (como Enrique Cáceres Nieto) plantean la premisa —a mi parecer sin sentido— sobre la inexistencia de las esencias (como la inexistencia de la esencia del derecho). Sé que hay ahí una discusión platónica-aristotélica (y, por lo tanto, también sartreana) muy interesante. Pero, insisto, me parece absurda: ¿cómo podríamos estudiar la existencia de la corrupción en México (clasificarla, diagnosticarla o "rankearla") si no definimos (si no planteamos, si no conceptualizamos o si no delimitamos) la existencia de algo llamado "corrupción"? ¿Qué sí es y qué no es corrupción? ¿Qué es el Estado de derecho? ¿Qué es la libertad? ¿Qué es la enseñanza del derecho? ¿Qué es —se preguntará Cáceres Nieto, como suele preguntarse— la calidad en la enseñanza del derecho si no la define previamente?

[421] Tamayo y Salmorán, *Los publicistas medievales y la formación de la tradición política de Occidente*, *cit.*, pp. 1 y 2.

de un segundo movimiento, por el cual las criaturas regresan a él. Se trata de una suerte de implosión. Como diría José Gorostiza, “todo este fecundo río de enamorado semen” regresa al fin al creador.

Estos movimientos centrífugos y centrípetos son interesantes no sólo para los cristianos, sino que sacuden también otros imaginarios: no es difícil asociarlo, por ejemplo, al *Big bang*. Colman de igual modo la inquietud de los mitológicos movimientos creadores y destructores que se hallan presentes en muchas culturas. Pero la escolástica agrega un elemento de carácter ético: los seres dotados de libre albedrío llegarán a su destino último —el origen de los orígenes— sólo si practican el bien. Y sin embargo, enfrentados al privilegio del raciocinio y —con ello— de la libertad, los seres humanos podemos perdernos en el camino. Por esa razón, dado que somos libres, el derecho adquiere la función —apenas solamente— de encauzarnos hacia ese término. Esta concepción ética del derecho se traduce, a través de la escolástica, en una verdadera ética jurídica.

En la medida en que su objetivo último es de carácter moral (de acuerdo con esta concepción escolástica), el derecho busca hacer de nosotros buenos ciudadanos y buenas personas, y —en todo caso— pretende convertirnos en seres cada vez más libres para emprender mejores decisiones. El fin que persigue la ley —dice Suárez— es hacer buenos ciudadanos.[422] Pues, ¿qué es la vida? ¿Qué es la vida sin una buena vida? ¿Qué es una vida libre? ¿Qué es el bien vivir? La escolástica, de este modo, transforma la existencia del ser humano —insistimos— en una experiencia esencialmente ética.

Al inicio de este libro nos cuestionábamos qué utilidad tendría examinar ahora lo que teorizó un escolástico que —en 2017— ha cumplido el cuarto centenario de su fallecimiento. Revisitarlo nos permite analizar sus soluciones ante una educación y una práctica jurídicas que aun hoy en día son todavía marcadamente iuspositivistas en México. Así las cosas, no resultará desdeñable recurrir a los grandes teóricos iusnaturalistas del presente y —menos aún— del pasado.

Justo Sierra dijo alguna vez que la escolástica “no había hecho más que argüir y redargüir en aparatosos ejercicios de gimnástica mental”.[423] Esta severa crítica, en muchos sentidos, no es infundada: en ese célebre discurso inaugural de la Universidad Nacional Autónoma de México, de 1910, Justo Sierra hizo hincapié en la estructura todavía medieval de la enseñanza en un país que requería ofrecer a la juventud una educación moderna.

---

[422] Suárez, Francisco, *De legibus*, I, 13, 3.

[423] Sierra, Justo, *op. cit.*, p. 35.

No obstante, debemos asumir ese carácter gimnástico de la escolástica no como un mero vituperio, sino más bien como una cualidad. A través del análisis del derecho de resistencia desarrollado por Suárez, es posible ver en él y en los escolásticos una metodología concreta: en ocasiones engorrosos planteamientos repetitivos, pero —por igual— formas de proceder originales. En cualquier caso, un lector cuidadoso hallará una invitación para hacernos preguntas sobre cómo enseñamos, aprendemos, concebimos y practicamos el derecho en la actualidad.

El derecho de resistencia supone un problema de validez del derecho. Se resiste por la convicción de que una ley es inválida en tanto que es injusta. El derecho, pues, obedece en realidad —desde la óptica escolástica— a un orden superior al mero derecho positivo: ese orden lo llamamos derecho natural. Esta reivindicación del derecho de resistencia, que en realidad es una reivindicación general del iusnaturalismo, centra su atención en cuestionar la validez del derecho no por capricho, sino por un asunto de consciencia. Contrariamente a la idea de que la sociedad no puede sostenerse si se entrega a la desobediencia, Ronald Dworkin se ha preguntado si —haciendo una revisión histórica— la desobediencia ha puesto de verdad en peligro la existencia de la sociedad. La resistencia siempre ha tenido lugar y siempre ha formado parte de la historia de la humanidad. Esto nos lleva, señala Dworkin, a reconocer el valor que tiene el refutar la validez de una ley dudosa bajo un criterio de conciencia.[424] Dworkin, por lo tanto, subraya más bien los beneficios que la resistencia ha brindado a la sociedad.[425] Eso es lo que han hecho personas como fray Bartolomé de las Casas, Martin Luther King y Gandhi: resistir. Y todavía más importante: la resistencia es un derecho inherente al ser humano, dice Suárez.

A lo largo de la historia de la humanidad, un sinfín de pensadores han ofrecido múltiples respuestas a la pregunta *qué es la justicia*. La dificultad que presentan las varias versiones del iusnaturalismo, a propósito de esta cuestión, es que hacen referencia a leyes divinas o a leyes naturales (de carácter superior, objetivo, eterno y justo) a las cuales las leyes humanas deben someterse. No obstante, el mérito de hombres como Tomás de Aquino o Francisco Suárez fue ir más allá y haber identificado desde aquel entonces a la razón como parámetro para determinar la justicia o injusticia de una ley. Pero esta concepción moralista (iusnaturalista) del derecho, al estar centra-

[424] Dworkin, Ronald, *Taking Rights Seriously*, *cit.*, pp. 206-208. Véase en particular el capítulo VIII sobre desobediencia civil.

[425] *Ibidem*, p. 212.

da en la razón, supone llevar a la filosofía del derecho más allá de la ética y situarla en otros ámbitos: la teoría del conocimiento.

Si para Suárez una ley válida debe ser justa y, a su vez, para ser justa debe estar conforme a la razón, entonces, ¿cómo podemos determinar en un caso concreto que una ley está efectivamente conforme a la razón? ¿Cómo determinamos qué es lo justo? ¿Qué es lo racional? ¿De qué depende que algo sea racional? ¿Cuándo podemos decir que un juicio o un acto es racional? No es descabellado concluir que Suárez nos conduce al debate —añejo y a la vez actual— sobre la racionalidad.

EPÍLOGO: REVISIÓN CRÍTICA DEL IUSPOSITIVISMO

Revisitar a un pensador del pasado, como Francisco Suárez, es una oportunidad —decíamos— para proyectar sus ideas y examinar los problemas actuales. Algunos dirán que es un error analizar un asunto con los ojos propios de tiempos distintos, en los que se pensaba, se creía y se sentía el mundo y la vida de otros modos. No obstante, la revisión histórica ayuda, en unos casos, a poner ciertos desafíos en perspectiva y, en otros casos, a ver que tales o cuales novedades en realidad son parte de una tradición mucho más amplia. En el caso de la filosofía del derecho, Suárez es también una oportunidad para una revisión crítica del iuspositivismo.

En 2006, el filósofo estadounidense Ronald Dworkin ofreció una conferencia en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Su conferencia inició con un dato muy simple: hacía poco se había dictado una orden de aprehensión en contra de Donald Rumsfeld, secretario de Defensa del entonces presidente de Estados Unidos, George W. Bush, por crímenes contra la humanidad en Irak, por parte de un juez alemán.[426]

Los actos señalados por el juez alemán no fueron cometidos por un ciudadano alemán (pues se trataba de Rumsfeld) ni en contra de ciudadanos alemanes ni en territorio alemán. Tampoco se trataba de un juez que perteneciera a una corte internacional, como la Corte Penal Internacional, que conociera de ese tipo de actos cometidos por personas físicas.

A partir de este hecho, Dworkin ilustró cómo las decisiones judiciales están basadas en ciertas concepciones jurídicas (en particular, en corrientes filosóficas del derecho). En ese caso, la decisión del juez alemán se aproximaba al iusnaturalismo y contrariaba al iuspositivismo.

El iuspositivismo asume que el derecho es tal cuando es creado por una autoridad, cumpliendo con las reglas de creación del derecho y en un territorio determinado. De ello se deduce —como diría Dworkin— que la ley

---

[426] Dworkin, Ronald, *From Justice in Robes to Justice for Hedgehogs*, *cit.*, DVD conferencia.

que crea la reina de Tobago no es válida en México: he ahí el énfasis territorialista del iuspositivismo.

Frente a la concepción iuspositivista que considera al derecho como válido sólo para territorios determinados, tenemos el caso de un juez que parece pretender lo contrario. El iusnaturalismo y el iuspositivismo son corrientes filosóficas del derecho que pretenden definir lo que es el derecho y explicar cuándo es válido el derecho, pero lo hacen de un modo distinto. Para el positivismo jurídico, el derecho es válido —decíamos— cuando es creado por una autoridad soberana, cumpliendo con un procedimiento formal preestablecido y para un territorio determinado. En cambio, el iusnaturalismo moderno considera que las condiciones que señala el iuspositivismo son necesarias, pero no suficientes. Como hemos dicho numerosas veces, el derecho es, de acuerdo con el iusnaturalismo, más que la decisión de una autoridad; es más que el cumplimiento formal de un procedimiento de creación de ley; y no conoce, en ocasiones, de fronteras territoriales, como ocurre en el caso de los derechos humanos. Para el iusnaturalismo, la validez del derecho está asociada a criterios morales.

Estas concepciones iusfilosóficas se traducen en interpretaciones distintas del derecho y, por lo tanto, en formas de practicarlo también enteramente distintas. Nuestra premisa es que la práctica del derecho —por ejemplo, la labor que realizan los jueces— puede ser objetivista y principalista (como lo propugna el iusnaturalismo), por oposición a una concepción subjetivista, territorial, normativista y formalista (que defiende el iuspositivismo).

El caso del juez alemán planteado por Dworkin nos muestra que una corriente jurídica —como el iuspositivismo o el iusnaturalismo— determina la manera en cómo enfrentamos problemas jurídicos concretos y la manera en cómo resuelven los jueces. Ronald Dworkin utilizó, en realidad, este ejemplo para evidenciar la práctica de los jueces locales de los estados que conforman la federación estadounidense: la mayoría de esos jueces confirman la tendencia iuspositivista al rechazar la aplicación del derecho creado por los jueces de otros estados de la unión americana, pues estiman que el derecho es creado para territorios determinados; en cambio, los jueces que evocan jurisprudencia ajena e incluso extranjera (y que ni siquiera es obligatoria) constituyen apenas una minoría.

Si la filosofía del derecho no es un reflejo de la práctica del derecho, ¿de qué sirve entonces? ¿Son acaso meras elucubraciones de filósofos desconectados de la realidad? Por el contrario, la práctica del derecho está determinada por nuestras figuraciones de lo que es el derecho: a veces se trata de una práctica derivada de concepciones muy elaboradas, otras no; algunas

muy conscientes y otras casi inadvertidas. Y viceversa, las figuraciones están determinadas por la práctica jurídica. Dworkin ha señalado cómo los jueces incluso abordan, en sus resoluciones, asuntos claramente filosóficos y morales. Los jueces, dice Dworkin, pueden ser de algún modo filósofos y, de hecho, estudian cuestiones que son objeto de hondas confrontaciones filosóficas.[427] Como decíamos antes, las corrientes filosóficas del derecho, en última instancia, no son sino interpretaciones de lo que es ese fenómeno social que denominamos derecho; interpretaciones que se traducen en tesis a menudo opuestas entre sí.

De acuerdo con el iuspositivismo, el derecho debe ser estudiado por lo que "positivamente" es (por lo que de hecho es), no por lo que debería ser ni por lo justo o injusto que pueda ser. Para John Austin, la ley es aquella que es impuesta por una autoridad soberana, independientemente de las estimaciones morales.[428] Y la impone porque tiene el poder para ello. "Indudablemente, cuando Bentham y Austin insistían en distinguir entre el derecho tal cual es y el derecho como debe ser,… tenían interés en razonar que tales leyes, aunque afrentasen a la moral, seguían siendo leyes", dice H. L. A. Hart.[429] O, como señala la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*:

> ...el positivismo jurídico es la tesis que sostiene que la existencia y el contenido del derecho dependen de hechos sociales y no de sus méritos. El jurista inglés, John Austin (1790-1859), lo formuló así: "La existencia del derecho es una cosa; sus méritos y deméritos son otra…". La tesis positivista no señala que los méritos del derecho sean ininteligibles, intrascendentes o accesorios a la filosofía del derecho. Sostiene que no determinan si las leyes o un sistema jurídico existe o no. Si una sociedad tiene un sistema legal, ello depende de la presencia de ciertas estructuras de gobierno, y no de si satisface ideales de justicia, democracia o del Estado de derecho.[430]

Dworkin refuta esta postura del siguiente modo. Para Austin —explica Dworkin—, una obligación no es sino una subordinación a una norma; una norma no es sino un mandato, y un mandato no es sino la expresión

---

[427] Dworkin, Ronald, "¿Deben nuestros jueces ser filósofos? ¿Pueden ser filósofos?", *Isonomía*, México, núm. 32, abril de 2010, pp. 7-29.

[428] Austin, John, *The Province of Jurisprudence Determined*, Londres, John Murray, 1832, p. XVII.

[429] Hart, H. L. A., "El positivismo y la independencia entre el derecho y la moral", en Dworkin, Ronald, *La filosofía del derecho*, 2a. ed., trad. de Javier Sáinz de los Terreros, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 67.

[430] Green, Leslie, "Legal Positivism", en Zalta, Edward N., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Universidad de Stanford, edición de otoño de 2009, disponible en *http://plato.stanford.edu/entries/legal-positivism/*, (consultado el 20 de septiembre de 2016).

de una pretensión de que otras personas se comporten de una manera específica, respaldada por la amenaza de la coacción. Austin reconoce diferentes tipos de normas de acuerdo con el autor del mandato (normas jurídicas, morales o religiosas; si el autor es un sacerdote, se trata de una norma religiosa, por ejemplo). En una comunidad política, hay un poder soberano al que las personas obedecen. Las normas jurídicas son, por lo tanto, mandatos de un poder soberano.[431]

"El modelo de Austin", dice Dworkin,

> ...es realmente bello por su simplicidad. En él se afirma el primer dogma del positivismo —que el derecho consiste en una serie de normas especialmente elegidas para regular el orden público— y se ofrece un sencillo criterio fáctico —¿qué ha mandado el soberano?— como el único necesario para identificar esas normas especiales.[432]

Sin embargo, según observa Dworkin, esta hipótesis iuspositivista no se corresponde con las nociones de autoridad y de sociedad en sus acepciones modernas.

Por ejemplo, la literatura, en este respecto, ha distinguido tradicionalmente entre la autoridad legítima (autoridad política en un sentido normativo) y autoridad *de facto* (autoridad política en un sentido no normativo).

> Tanto para Thomas Hobbes como para John Austin, la autoridad política *de facto* simplemente se refiere a la capacidad de una persona o grupo de personas para mantener el orden público y asegurar la obediencia de la mayoría de la gente al dictar mandatos respaldados con sanciones. Los súbditos no requieren, en este sentido, concebir a la autoridad como una autoridad legítima.[433]

Pero esta concepción de autoridad (autoridad *de facto*) no da una cabal explicación de la manera en que las autoridades despliegan sus funciones en sociedades más complejas en las que la noción de legitimidad es inseparable de la autoridad misma. Ignorar esto equivaldría a ignorar la forma en que se ejerce el poder, particularmente en las sociedades modernas.

---

[431] Dworkin, Ronald, "¿Es el derecho un sistema de normas?", en Dworkin, Ronald (comp.), *La filosofía del derecho*, *cit*., p. 109.

[432] *Ibidem*, p. 110.

[433] Christiano, Tom, "Authority", en Zalta, Edward N., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Universidad de Stanford, edición de primavera 2013, disponible en *http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/authority/*, (consultado el 10 de abril de 2016).

La legitimidad da cuenta de las creencias de la gente acerca del poder político.[434] Para Weber, "el fundamento de todo sistema de autoridad", según señala Fabienne Peter, "y correspondientemente de cada ánimo por obedecer, es una creencia, una creencia a través de la cual la autoridad en funciones se dota de prestigio".[435]



La obediencia no se reduce, entonces, al mero argumento de la fuerza o de la amenaza de castigo. De acuerdo con Dworkin,

> ...la hipótesis clave de Austin, de que en toda comunidad puede encontrarse un determinado grupo o institución que domina en última instancia a todos los demás grupos, no parece valedera en la sociedad compleja. El mando político, en una nación moderna, es pluralista y versátil, es materia de moderación, compromiso, cooperación y alianza, de modo que resulta a menudo imposible indicar una persona o un grupo que ostente ese espectacular dominio que haría falta para calificarle de soberano con arreglo a la tesis de Austin.[436]

---

434 Peter, Fabienne, "Political Legitimacy", en Zalta, Edward N., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Universidad de Stanford, edición de verano 2016, disponible en *http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/legitimacy/,* (consultado el 18 de septiembre de 2016).

435 *Idem*.

436 Dworkin, Ronald, "¿Es el derecho un sistema de normas?", *cit.*, p. 110.

Además, el esquema trazado por Austin —dice Dworkin— no distingue entre tipos de mandatos. Por ejemplo, no hace una diferencia entre los mandatos dictados por una autoridad y por un criminal. Ambos pueden lograr la sujeción mediante amenazas de coacción.[437] Pero no podemos equipararlos. Los mandatos de un criminal —obedecidos por coacción— no constituyen normas jurídicas.

La versión que, en cambio, ofrece Hart del iuspositivismo —señala Dworkin— es más interesante: distingue dos clases de normas; por una parte, normas primarias (que otorgan derechos e imponen obligaciones) y, por otra parte, normas secundarias (que regulan los procedimientos de creación, modificación y extinción de normas primarias).[438] Por ejemplo, las disposiciones que regulan los alimentos en el Código Civil son normas primarias; los artículos 71 y 72 de la Constitución son normas secundarias.

Así, la validez de las normas no está supeditada, por lo tanto, a la fuerza física de sus autores. Para Hart, la validez puede tener dos fuentes: la aceptación de la norma (es decir, una regla tenida como patrón de conducta que requiere, además, su consideración como obligatoria), o bien una norma puede ser obligatoria si es creada de conformidad con una norma secundaria.[439] "Una norma no será jamás obligatoria por el mero hecho de que una persona dotada de poder material así lo desee; esa persona ha de tener *autoridad* para emitirla o no habrá tal norma, y dicha autoridad sólo puede provenir de otra norma que obligue ya a las personas a quienes se dirige", apunta Dworkin.[440] He aquí pues el segundo postulado del iuspositivismo: para que una norma sea válida, no sólo debe ser creada por una autoridad, sino de conformidad con un procedimiento preestablecido.

Dentro de las normas secundarias existe una norma secundaria fundamental que Hart denomina "regla de reconocimiento" (la carta magna, la Constitución), cuya obligatoriedad depende únicamente de su aceptación. Esto parecería ser una concesión de Hart, pero desde esta perspectiva iuspositivista, no hay modo de confundir —dice Dworkin— la regla de reconocimiento, señalada por Hart, con las normas morales, pues el ámbito de la regla de reconocimiento es sólo aquel relacionado con el funcionamiento del aparato estatal.[441] En consecuencia, este ingrediente de aceptación o de

---

437 *Ibidem*, p. 111.

438 *Idem.*

439 *Ibidem*, p. 113.

440 *Idem*.

441 *Ibidem*, pp. 114 y 115.

legitimidad no está necesariamente vinculado, desde este punto de vista, con la moral.

Dworkin critica este carácter estrictamente normativista que sugiere el iuspositivismo (es decir, normas cuya validez se explica a partir de otras normas o a partir de la coacción). Y advierte la existencia de "principios": normas o pautas extrajurídicas, esto es, normas de carácter moral dentro del sistema jurídico. El iuspositivismo admite la posibilidad de hacer valoraciones morales a propósito del derecho, pero estima que la moralidad o inmoralidad de las normas no afecta su validez. Se trata pues de un escepticismo moral, o, dicho de otro modo, de una irrelevancia moral, o de una amoralidad, al menos en lo que respecta a la validez jurídica. Pero Dworkin plantea lo contrario: no sólo sostiene la posibilidad de hacer valoraciones morales sobre el derecho, sino que sostiene la existencia de elementos morales en el derecho, en sí mismo, que lo definen y determinan.

"Denomino «principio» a una norma que es menester observar", dice Dworkin, "no porque haga posible o asegure una situación económica, política o social que se juzgue conveniente, sino por ser un imperativo de justicia, de honestidad o de alguna dimensión de la moral".[442] Dworkin muestra la existencia de principios en el derecho a partir de algunos casos judiciales.

En la práctica del derecho aludimos en numerosas ocasiones a normas de carácter moral, y esto se hace patente sobre todo cuando las concepciones normativistas demuestran sus limitaciones; por ejemplo, cuando nos hallamos en casos de lagunas o contradicciones. A veces, y por fortuna, los jueces resuelven apelando a principios de carácter moral y contraviniendo lo establecido por las normas jurídicas o colmando vacíos por un imperativo de justicia. Así lo ilustra Dworkin con el caso *Henningsen vs. Bloomfields Motors, Inc.* y con el caso *Riggs vs. Palmer*. En el primer caso, Henningsen compró un automóvil y firmó un contrato establecido por el fabricante por medio del cual este último limitaba su responsabilidad a la reparación de piezas defectuosas, deslindándose de otras responsabilidades (gastos médicos derivados de un accidente, etcétera). Surgido el conflicto, el juez terminó por conceder la razón a Henningsen: más allá de la libertad de contratación, esgrimió un argumento, que se resumiría en la injusticia y el ánimo de una de las partes en obtener un provecho ilegítimo. En el segundo caso, un heredero, instituido en el testamento de su abuelo, decidió privar de la vida a este último para recibir la herencia. En contra de las disposiciones legales, el juez negó conceder la herencia haciendo alusión a principios tales como "Nadie tiene derecho a aprovecharse de su propio fraude, o sacar provecho de su delito,

[442] *Ibidem*, p. 118.

o a fundar una demanda en su propia iniquidad, o a adquirir la propiedad a consecuencia de su crimen".[443] En ambos casos, se trata o bien de razones morales o bien de principios. "Tan pronto como identificamos los principios del derecho como un orden peculiar de normas, diferente de las normas jurídicas", señala Dworkin, "descubrimos súbitamente su presencia en nuestro entorno. Los profesores de derecho los enseñan, los textos jurídicos los citan, los historiadores del derecho los celebran; pero estos principios parecen funcionar de modo más enérgico, revestir más importancia, en casos difíciles como las causas de *Riggs* y *Henningsen*".[444]

El título que se le dio al multicitado texto de Dworkin, en la traducción aquí utilizada, fue: *¿Es el derecho un sistema de normas?*, pero en inglés se habla de "reglas", de *rules* (*The model of rules*). Esto requiere algunas precisiones que quizá sean, para algunos, insignificantes. Los sistemas jurídicos están compuestos por normas (en sentido amplio). A su vez, estas normas se dividen en normas (en sentido estricto) y reglas (disposiciones jurídicas ordinarias). Las normas, en sentido estricto, son los principios, entendidos éstos ya sea como criterios de optimización o simplemente como criterios morales. Y como señala Dworkin, nuestros sistemas jurídicos están repletos de criterios de optimización ("una meta que ha de alcanzarse para el perfeccionamiento de algún aspecto económico, político o social de la colectividad", sostiene Dworkin) o de criterios morales.[445] Así ocurre con los principios consagrados en nuestra Constitución mexicana, tales como ciertos valores morales (la vida o la dignidad) o ciertos criterios de optimización (la democracia, por ejemplo, es considerada, por el artículo 3o., como "un sistema de vida fundado en el constante mejoramiento económico, social y cultural del pueblo"). En efecto, apenas descubrimos los principios, como indica Dworkin, los vemos surgir por doquier.

En el caso de México, nos gustaría evocar algunos casos resueltos por la Suprema Corte de Justicia de nuestro país que revelan estas concepciones y prácticas iusfilosóficas. Señalaremos tres casos solamente.

El primer caso se refiere a una persona que sufre una condición denominada seudohermafroditismo femenino (aparentemente tiene ambos se-

[443] *Ibidem*, pp. 119-121.

[444] *Ibidem*, p. 129.

[445] *Ibidem*, p. 118. Véase una definición similar en Bernal Pulido, Carlos, "Estructura y límites de la ponderación", *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, Universidad de Alicante, núm. 26, 2003, pp. 25 y 26. Véase también Alexy, Robert, *Teoría de los derechos fundamentales*, trad. de Ernesto Garzón Valdés, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.

xos, pero en realidad su sexo es femenino).[446] Para ser más precisos, al nacer se le identificó primeramente con el sexo masculino, pero en la adolescencia le creció pecho, y ése fue el comienzo de una larga ambigüedad. Es seudohermafroditismo femenino, pues se descubrió que carecía de testículos y que tenía un ovario. Esta persona demandó al director del registro civil del Distrito Federal con la finalidad de obtener una decisión judicial que dictara el cambio de nombre, de sexo y la expedición de acta nueva (para evitar así una nota marginal en el acta que revelara el cambio). En la primera instancia, se le concedió parcialmente la razón, pues se autorizó el cambio de nombre y sexo, pero no así la expedición de un acta nueva, y se ordenó una nota marginal en el acta. La persona interpuso un recurso de apelación, pero el Tribunal Superior de Justicia confirmó la sentencia. Posteriormente, la parte actora interpuso un amparo directo, que debía, en principio, resolver un tribunal colegiado de circuito, pero que conoció la Suprema Corte de Justicia de la Nación al ejercer su facultad de atracción.

La parte actora fundó su pretensión inicial en el principio de analogía, en el sentido de aplicar a su caso, por analogía, la hipótesis que está prevista para la adopción, pues en esta situación se levanta un acta nueva como la que se expide para los hijos consanguíneos; lo anterior, con motivo del derecho de privacidad que tiene una persona adoptada para que no se conozca su condición y no sea discriminada. Así lo indicó la parte actora:

> Esta petición obedece a que, en nuestra legislación, en términos de los artículos 86 y 87 del Código Civil para el Distrito Federal y 66 del Reglamento del Registro Civil del Distrito Federal, dentro de las actas de adopción, se reserva la publicación de la anotación correspondiente, levantando otra acta, como si fuera de nacimiento, en los mismos términos que la que se expide para los hijos consanguíneos. Este razonamiento atiende al derecho de privacidad que tiene la persona adoptada, de que terceros no conozcan su condición de tal, salvo providencia dictada en juicio. En atención a esta similitud de supuestos jurídicos, solicita se aplique el principio de analogía, para la aplicación del presente caso, toda vez que impera el principio de privacidad consagrado en nuestra Carta Magna y reflejado dentro de los derechos de la personalidad, en ejercicio de su pleno desarrollo.[447]

El juez de primera instancia, en cambio, hizo alusión al principio de legalidad en el sentido de que estaba obligado a no conceder la petición de la parte actora, pues la legislación no preveía que en casos como el suyo se tuviera

[446] Véase el amparo directo civil 6/2008 resuelto por la Suprema Corte de Justicia.

[447] *Idem*.

que expedir un acta nueva: "Al respecto, diremos que la pretensión del actor resulta improcedente, lo anterior tomando en consideración que nuestra legislación no prevé que, por la rectificación del acta de nacimiento, se tenga que levantar un acta nueva".[448]

Una autoridad solamente puede hacer aquello para lo cual está facultada, dice el juez veladamente. Y así es, pero el juez coloca su concepción normativista por encima de los derechos de la parte actora, derechos que están previstos por nuestro sistema jurídico. "La ley es la ley y eso es lo que está en la ley", parece decir el juez.

La Suprema Corte de Justicia procedió, en su sentencia, al análisis de derechos tales como la dignidad, la igualdad, la no discriminación, la vida privada y el libre desarrollo de la personalidad, contenidos en nuestra Constitución y en instrumentos internacionales de los cuales México forma parte (en particular, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la Convención Americana sobre Derechos Humanos, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales). En un segundo momento, la Corte analizó tanto la legislación como sentencias extranjeras sobre casos similares, pero antes de ello la Corte señaló lo siguiente a propósito del libre desarrollo de la personalidad:

> De igual forma, se implica el derecho a la identidad sexual, pues cada individuo se proyecta frente a sí mismo y, de ahí, frente a la sociedad, también desde su perspectiva sexual, no sólo en cuanto a su orientación sexual, esto es, sus preferencias sexuales, sino, primordialmente, en cuanto a cómo se percibe él, de acuerdo a su psique, emociones, sentimientos, etcétera. Así, dicha identidad se integra a partir, no sólo de su aspecto morfológico, sino, primordialmente, de acuerdo a sus sentimientos y convicciones más profundos de pertenencia o no al sexo que legalmente le fue asignado al nacer y, de acuerdo a ese ajuste personalísimo de cada sujeto, es que proyectará su vida, no sólo en su propia conciencia, sino en todos los ámbitos de la misma. Lo anterior, porque, eminentemente, la sexualidad es un elemento esencial de la persona humana y de su psique, forma parte de la esfera más íntima y personal de los seres humanos, siendo, por tanto, la autodeterminación sexual, trascendente en el reconocimiento de la dignidad humana y de su pleno desarrollo y, de ahí, la protección constitucional incluye la libre decisión de la sexualidad. Luego, la identidad personal, que comprende la sexual, será a partir de la cual, la sociedad identifica a cada individuo y lo distingue de los demás, a través de elementos o datos, como el nombre, el sexo, la filiación, la edad, sus

[448] *Idem.*

> calidades personales, sus atributos intelectuales o físicos, etcétera, o bien, de la conjunción de todos o algunos de ellos. En este orden de ideas, aun cuando estos derechos personalísimos no se enuncian, en forma expresa, en la Constitución mexicana, sí están implícitos en las disposiciones de los tratados internacionales antes mencionados, suscritos por México y, en todo caso, deben entenderse como derechos que derivan del reconocimiento al derecho a la dignidad humana, previsto en el primero de los preceptos de nuestra Constitución, pues, sólo a través de su pleno respeto, podría realmente hablarse de un ser humano en toda su dignidad.[449]

Y más adelante, la Corte realiza una serie de consideraciones sobre el caso concreto, en particular sobre los principios (lo cual coincide con la solicitud de la parte actora en tanto que se resolviera su caso aludiendo a principios). La Corte hace referencia, así, al principio de igualdad y al principio de la vida privada:

> En este sentido, si ni el artículo 138, ni algún otro precepto del Código Civil para el Distrito Federal, dan respuesta a las exigencias constitucionales que deben satisfacerse en un caso particular como el que se plantea, el juez, en una labor de integración, debe tratar de colmar ese estado lagunario existente en la ley, a fin de cumplir con la legalidad que le impone el artículo 19 del propio Código Civil en el dictado de sus resoluciones, el cual establece: "Artículo 19. Las controversias judiciales del orden civil deberán resolverse conforme a la letra de la ley o a su interpretación jurídica. A falta de ley, se resolverán conforme a los principios generales de derecho". De esta forma, como se observa, el juez tiene la obligación de resolver el caso concreto, aun en ausencia de dispositivo legal aplicable. Para ello, debe resolver conforme a los principios generales de derecho. En el caso que nos ocupa, ante la existencia de una laguna legal, es, precisamente, la falta de búsqueda de una respuesta en algún principio general de derecho que hubiera permitido resolver con lisura la pretensión del accionante, el motivo por el que la sentencia reclamada debe declararse inconstitucional. En efecto, en la especie, ha quedado demostrado que el quejoso, al haber sido diagnosticado, por una parte, con un estado intersexual (seudohermafroditismo femenino) y, además, como persona transexual, se sometió a un tratamiento psicológico, hormonal y quirúrgico de reasignación sexual y, por ende, solicitó la rectificación de su nombre y sexo, ante un Juez de lo Familiar, el que, seguido el juicio correspondiente, concedió dicha rectificación, precisamente, para lograr la adecuación legal a la realidad social del hoy quejoso. Sin embargo, si los documentos de identidad de la persona transexual, entre ellos, el acta de nacimiento, mantienen los

[449] *Idem*.

> datos con los que originalmente fue registrada al nacer, a partir de la asignación del sexo biológico y solamente se realiza una nota marginal de la sentencia que otorgó la rectificación concedida, con la consiguiente publicidad de aquellos datos, es innegable que, como se ha explicado, se vulneran los mencionados derechos fundamentales del quejoso, sin que se advierta razonabilidad alguna para limitarlos de esa manera. Ciertamente, en el caso, no se observa que los derechos fundamentales en juego deban ser limitados, a través de la aplicación de una previsión legal como la que nos ocupa, a fin de preservar derechos de terceros o el orden público. [...En estos casos, se] genera desigualdad jurídica ante el resto de la sociedad, ya que no cuentan con un acta de nacimiento que refleje su identidad de género, lo que les impide vivir su realidad social y ejercer plenamente sus derechos; que, en juicios recientes, dichas personas han solicitado, no sólo el cambio legal de sexo, sino también la expedición de un acta que no revele su condición y la reserva de publicidad de los datos marginales asentados en la misma, salvo providencia dictada en juicio, en la inteligencia de no vulnerar el derecho a la privacidad e intimidad de la persona. Y se alude a la urgente necesidad de establecer un procedimiento certero a partir del cual se salvaguarde, en todo momento, la confidencialidad de su identidad, a fin de evitar actos de discriminación por tal condición.[450]

Así podemos observar una concepción y una actitud principalista por oposición a una concepción y una actitud normativista. El segundo caso judicial que deseamos evocar aquí fue aquel con el que iniciamos este libro. La Suprema Corte de Justicia de la Nación declaró, en una causa de 2007 y resuelta en 2008, la constitucionalidad de las reformas emprendidas en la Ciudad de México que permiten la interrupción voluntaria del embarazo en un plazo de doce semanas.[451] Luego de esto, sobrevinieron en sentido opuesto reformas a la mayoría de las Constituciones estatales para proteger la vida desde el momento de la concepción. Así fue el caso, en 2008, de la Constitución de Baja California, cuyo artículo 7 fue reformado con esos fines. En 2011, la Corte resolvió una acción de inconstitucional promovida por el Procurador de los Derechos Humanos y Protección Ciudadana del Estado de Baja California en contra de ese artículo.[452] La disposición señala:

> Artículo 7. El Estado de Baja California acata plenamente y asegura a todos sus habitantes las garantías individuales y sociales consagradas en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, así como los demás dere-

---

[450] *Idem.*

[451] Véanse las acciones de inconstitucionalidad 146 y 147/2007.

[452] Véase la acción de inconstitucionalidad 11/2009.

chos que otorga esta Constitución; de igual manera esta norma fundamental tutela el derecho a la vida, al sustentar que desde el momento en que un individuo es concebido, entra bajo la protección de la ley y se le reputa como nacido para todos los efectos legales correspondientes, hasta su muerte natural o no inducida.

Este caso no versaba expresamente sobre el aborto, sino sobre el derecho a la vida y sus implicaciones en los términos del artículo 7o. de la Constitución de Baja California. Es decir, si en la AI 146/2007 y su acumulada 147/2007 se reconoció, por un lado, que nuestra Constitución federal protege el derecho a la vida y, no obstante, se consagró la libertad de la mujer para decidir sobre su propio cuerpo; en cambio, en esta acción de inconstitucionalidad (AI 11/2009) se analizó si era constitucional otorgar personalidad jurídica al no nacido y si ello limitaba otros derechos.

La existencia de un derecho absoluto a la vida implicaría no sólo su preeminencia, sino además la clausura de todo debate en caso de una colisión entre derechos. Así lo señaló el ministro Cossío Díaz: "desde el momento en el que el legislador le da esta protección absoluta al producto de la concepción —déjenme ponerlo en estos términos— cancela cualquier posibilidad de diálogo entre estos dos derechos y evita cualquier ejercicio de ponderación…".[453]

En un sentido similar, la ministra Sánchez Cordero indicó:

> Creo que la pregunta que debemos hacernos en este Pleno es si la definición del derecho a la vida que adopta o que es adoptada por el Constituyente local de Baja California, que a primera vista y en apariencia parecería netamente expansiva de derechos, afecta o restringe derechos fundamentales humanos reconocidos por la Constitución Federal.[454]

Las palabras de la ministra Sánchez Cordero identifican claramente el planteamiento central del debate, y el ministro Valls Hernández lo refrendó al subrayar que "las Constituciones locales no pueden so pretexto de tutelar particularmente un derecho, restringir, y menos aún anular los demás

---

[453] Véase la versión taquigráfica de la sesión pública ordinaria del pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, celebrada el 27 de septiembre de 2011, respecto de la acción de inconstitucionalidad 11/2009. La versión taquigráfica está disponible en *https://www.scjn.gob.mx/PLENO/ver_taquigraficas/pl20110927v3.pdf.*

[454] *Idem.*

derechos".[455] Es decir, menoscabar la libertad de la mujer. En cambio, la ministra Luna Ramos estimó que

> En la Constitución no hay un solo artículo que nos diga en qué momento inicia la vida y en qué momento se termina. Si no lo hay, qué derecho estamos vulnerando de la Constitución para decir que la Constitución local no tiene la posibilidad o la facultad de determinar a partir de qué momento según su concepción consideran ellos debe tener protección.[456]

Éste es el punto que nos interesa. Si en efecto dependiera, como lo señala la ministra Luna Ramos, de cada entidad federativa determinar el inicio de la vida y su protección, entonces podríamos interpretar la postura de la ministra como visiblemente iuspositivista y, particularmente, territorialista. La vida y su inicio no son materia de convención humana, sino que son objeto de conocimiento científico. Dworkin criticaría la concepción de la ministra afirmando que la noción de verdad trasciende toda postura subjetiva, por lo que la definición de la vida ni varía ni depende de fronteras estatales.

La vida y el derecho a la vida no pueden variar porque una autoridad, en este caso un congreso local, lo dicte así. Privilegiar a la autoridad, como causa eficiente, implica a su vez la preeminencia de otra más de las características del iuspositivismo; es decir, la concepción de que el derecho es válido en porciones territoriales, o, mejor dicho, que es válido para el territorio del estado para el cual fue creado, concepción que, por cierto, se resquebraja por sí sola a partir del momento en que aceptamos la noción de derechos humanos, que son universales. En este sentido, el ministro Aguilar Morales señaló —a propósito del problema de las variaciones legales en torno a la vida y al derecho a la vida— que estos derechos

> …dada su universalidad, no pueden atender a situaciones políticas o sociales particulares, y por tanto, no dependen de las particularidades de los estados de la Federación, se trata de derechos que tienen como base la dignidad humana —como ha reconocido este Pleno cuando sustentó la tesis 65/2009— la que no puede depender del estado de la República en que se encuentre el individuo.[457]

---

455 *Idem.*

456 *Idem.*

457 Véase la versión taquigráfica de la sesión pública ordinaria del pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, celebrada el 28 de septiembre de 2011, respecto de la acción de inconstitucionalidad 11/2009. La versión taquigráfica está disponible en *https://www.scjn.gob.mx/PLENO/ver_taquigraficas/pl20110928v2.pdf.*

En el mundo occidental, no se puede admitir una postura territorialista respecto de los derechos humanos si se quiere ser congruente con los progresos de la humanidad. El desenlace, sin embargo, fue desalentador: la mayoría de ministros votaron en contra de la validez del artículo 7o. de la Constitución de Baja California; es decir, siete ministros votaron por su inconstitucionalidad. Cuatro ministros votaron a favor de la validez, o sea, por su constitucionalidad. Se requerían ocho votos, pues así lo establece la ley, por lo que —a pesar de haber logrado la mayoría— al no alcanzarse la votación calificada para declarar su invalidez, se desestimó la acción de inconstitucionalidad. De este modo, al no pronunciarse su constitucionalidad o inconstitucionalidad, la norma sigue vigente.

Este resultado puede clasificarse como una resolución iuspositivista, en especial territorialista y subjetivista (respecto de las variaciones de derechos en función del territorio y respecto de las variaciones en la protección de valores que algunos ministros suponen que cambian de lugar a lugar, incluso de persona a persona, por lo que su protección también puede variar).

El tercer y último caso que queremos evocar tuvo lugar en octubre de 2014 cuando la Suprema Corte de Justicia de la Nación rechazó, entre otras, la consulta popular que se planteó a propósito de la reforma energética (y que liberalizó, en particular, el mercado petrolero en México). La Suprema Corte de Justicia señaló: *1)* que los ingresos y gastos del Estado no son objeto de las consultas populares de acuerdo con el artículo 35 de la Constitución (fracción octava, tercer numeral); *2)* que la consulta popular, al abordar cuestiones energéticas —en particular el sistema de contratación—, afectaría los ingresos y gastos del Estado, y *3)* que por lo tanto la consulta era inconstitucional. La Suprema Corte de Justicia señaló:

> De la exégesis de la reforma al artículo 35, fracción VIII de la Constitución Federal y de la emisión de su Ley Reglamentaria, este Tribunal Pleno arriba a la conclusión que los términos “ingresos y gastos” para el ámbito de la Consulta Popular, deben ser entendidos como aquellos recursos económicos que guardan una relación directa con la regulación del sistema necesario para su obtención y distribución por parte del Estado para hacer frente a sus necesidades y obligaciones, respecto de los cuales, no habrá lugar a realizar la consulta por ser un tema que no puede ser objeto de la misma, por disposición constitucional expresa.

La pregunta planteada en la consulta popular era la siguiente: “¿Estás de acuerdo o no en que se otorguen contratos o concesiones a particulares, nacionales o extranjeros, para la explotación del petróleo, el gas, la refina-

ción, la petroquímica y la industria eléctrica?", a lo cual la Suprema Corte de Justicia señaló:

> La anterior interrogante, al cuestionar la posibilidad de otorgar contratos o concesiones a particulares, nacionales o extranjeros, para la explotación del petróleo, el gas, la refinación, la petroquímica, resulta inconstitucional, en la medida que las actividades referidas pertenecen al régimen de ingresos del Estado Mexicano.

Con una interpretación tan reducida de la Constitución, todo incidirá siempre en los ingresos y gastos del Estado. Si tal es el criterio de los ministros de la Suprema Corte de Justicia, ¿cuándo habrá una consulta popular? Como lo hemos propuesto anteriormente, podemos preguntarnos si se trata de una resolución "normativista" o "principalista". El ministro José Ramón Cossío Díaz, quien se opuso al sentido del voto del resto de ministros, señaló, en cambio, que por tratarse de derechos humanos, debería hacerse una interpretación de la manera más amplia posible para beneficiar al ciudadano. En su voto particular, expuso lo siguiente:

> Considero que en ambos extremos existe una vulneración al artículo 1o. constitucional y a los compromisos en materia de derechos humanos adquiridos por el Estado mexicano que obligan a la interpretación más amplia… Es por ello que considero que lo que esta Suprema Corte tiene que hacer es desarrollar el mecanismo de democracia semidirecta, porque éste es el ejercicio de un derecho político con rango y características de derecho humano, por lo que debe buscarse el "cómo sí" se logra hacer efectivo el acceso a la consulta y no adoptar sentidos interpretativos que nos lleven a imposibilitar su acceso.

Por lo tanto, esta resolución puede clasificarse como normativista, pues los ministros se circunscriben al mero contenido de la norma, con excepción del ministro Cossío Díaz, que alude al principio pro persona.

Dworkin, en suma, subraya dos concepciones del derecho: la principalista y la normativista. Por su parte, en *Post scriptum*, obra póstuma de Hart, se plantean una serie de réplicas y concesiones al iusnaturalismo. De este tipo de concesiones ha nacido la expresión "positivismo suave". Pero, ¿qué versión del iuspositivismo debemos atender? ¿A cuál debemos esgrimir las críticas? O ¿a cuál suscribirnos? ¿A la versión "dura", que se ha vuelto insostenible? ¿O a la versión "suave", que no es sino una "iusnaturalización" —digamos— del iuspositivismo? Creo que a ninguna. Hart dice:

> Dworkin, al atribuirme una doctrina de "positivismo de meros hechos" ha manejado erróneamente mi teoría… Primeramente, porque ignora mi aceptación explícita de que la regla de reconocimiento puede incorporar como criterios de validez jurídica la conformidad con principios morales o valores sustantivos; por lo que mi doctrina es lo que se ha denominado "positivismo suave".[458]

Esta aceptación de que el derecho y la moral están relacionados nos conduce —como lo ha hecho Francisco Suárez— al terreno de la moral. Conduce al debate sobre la naturaleza de la moral, e inevitablemente al debate específico —que ya hemos abordado— sobre la subjetividad u objetividad de los valores morales.

Como dice Dworkin: "No podemos defender una teoría de la justicia sin defender también, como parte de la misma empresa, una teoría de la objetividad moral".[459] El iusnaturalismo parte de una concepción objetivista —tanto epistemológica como axiológicamente—, porque cree que el derecho depende de referentes objetivos. Cuando en nuestras facultades de derecho se nos enseña la visión iuspositivista encaminada a distinguir entre el derecho tal cual es y el derecho como debe ser —y por lo tanto que el derecho y la moral son órdenes normativos distintos—, en realidad se nos está diciendo que el derecho —tal cual es— es amoral en términos de su validez, lo cual es un contrasentido. Como lo hemos dicho antes, lo es porque se quiere sustraer al orden jurídico —en tanto que sistema normativo del comportamiento— de la esfera de la moral, cuyo fin es precisamente el de la regulación del comportamiento. Si el derecho es "el orden coactivo de la conducta humana", no podemos apartarlo del campo que de igual modo regula la conducta y que llamamos moral. Recordemos lo que dice Dworkin: "no sólo el derecho y la moral interactúan, sino que el derecho es parte de la moral".[460] El derecho es, en consecuencia, un sistema insertado dentro de otro sistema más amplio. Y sí, cuenta con diferencias específicas. Y quizá sea la forma más elevada y compleja que hemos desarrollado para regular nuestro comportamiento. La instauración de tribunales para resolver judicialmente conflictos entre los miembros de una sociedad, la noción de supremacía constitucional, la relación entre el derecho y la moral, las leyes derivadas del consenso y de la deliberación democrática, el reconocimiento de los derechos

[458] Hart, H. L. A., *Post scriptum*, trad. de Rolando Tamayo y Salmorán, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, 2000, p. 26.

[459] Dworkin, Ronald, *Justicia para erizos*, trad. de Horacio Pons, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 24.

[460] Dworkin, Ronald, *From Justice in Robes to Justice for Hedgehogs*, *cit.*, DVD conferencia.

humanos, el respeto de la propiedad privada, el Estado sometido a la ley, y —por parte de los ciudadanos— la obediencia de las leyes vinculada a la legitimidad, no son sino una pequeña muestra de la complejidad de nuestras concepciones jurídicas.

"Describo una concepción del derecho", afirma Dworkin, "conforme a la cual este no es un sistema de reglas que rivaliza, y puede estar en conflicto, con la moral, sino que es en sí mismo una rama de esta última".[461] Y agrega: "es necesario entender que la moral en general tiene una estructura de árbol: el derecho es una rama de la moral política, que a su vez es una rama de una moral personal más general, y ésta, a su turno, es una rama de una teoría aún más general de lo que es vivir bien".[462]

Las aportaciones de Kelsen y Hart, sin embargo, son valiosas. Con su *Teoría pura del derecho*, Kelsen intentó liberar al derecho de las impurezas que impedían comprender lo que realmente, efectivamente y positivamente es. Sólo se podría estudiar científicamente el derecho —se decía— a través de la información derivada de la experiencia sensorial, eliminando todo argumento irracional y metafísico. El iuspositivismo ofreció, así, un escepticismo moral.

Sin embargo, los iuspositivistas parecen carecer de una aprehensión histórica del derecho. Como diría Elias, los procesos civilizatorios de la humanidad —tanto en el derecho como en cualquier otro ámbito— son producto del establecimiento de formas de interrelación cada vez complejas entre los seres humanos. Muchas veces olvidamos el rol que tiene la moral como fenómeno humano —ausente en el resto de la naturaleza— y como motor que impulsa la regulación de nuestra conducta. Del mismo modo en que Hart señala que las comunidades primitivas solamente poseen normas primarias (y no normas secundarias), debemos reconocer las maneras en que ha evolucionado el derecho desde formas elementales a otras mucho más complejas. En el pasado, es bien sabido, hemos vivido una fusión de normas que eran a la vez jurídicas, morales y religiosas. No obstante, lo olvidamos pronto, quizá a causa de nuestra concepción moderna del derecho, y se nos escapa que en realidad la religión y el derecho han estado vinculados durante grandes lapsos de las edades Antigua, Media y Moderna. Y, por ello, la mayor parte de la historia del derecho se ha vuelto inseparable de contenidos morales y religiosos. A pesar de esto, se ha planteado de forma maniquea la existencia del derecho por oposición a la moral.

---

461 Dworkin, Ronald, *Justicia para erizos*, *cit.*, p. 20.

462 *Idem*.

La separación afortunada de la Iglesia y del Estado —sumada al espíritu cientificista de la Edad Moderna— ha estado acompañada, no obstante, por la separación desafortunada del derecho y la moral. A ello habría que agregar la idea preconcebida de muchos que, por otra parte, consideran que la religión es la única detentadora de verdades morales (como si los ateos fueran inmorales o ajenos a las reflexiones éticas), lo cual agudiza todavía más la separación. De cualquier forma, el escepticismo moral del iuspositivismo es en su origen un escepticismo religioso (ante nociones como la ley de Dios o la ley natural).

El laicismo es parte también de los procesos civilizatorios encauzados al establecimiento de relaciones de interdependencia igualmente cada vez más complejos. En suma, es este escepticismo metafísico (religioso y moral) el que ha alentado al iuspositivismo moderno. Y como decíamos antes, en eso los positivistas han acertado en varios o muchos sentidos. Pues del mismo modo en que las teorías iuspositivistas son insostenibles, hay teorías iusnaturalistas que también se han vuelto insostenibles (gracias a las críticas positivistas): el derecho asociado a la existencia de una ley natural inmanente e intangible, cual ser que flota por los cielos, o bien una ley natural creada en concordancia a los dictados de Dios, constituyen sólo algunos ejemplos. Y que, para muchos de nosotros, resulta difícil de creer.

Pero existen otras teorías iusnaturalistas que, por un lado, no recurren a ninguna base metafísica de este tipo y, por otro lado, no son conservadoras, sino liberales. Prescinden de fundamentos metafísicos en tanto que la determinación de la objetividad de la moral no depende de un orden divino, sino de un orden estrictamente argumentativo y racional. En todo caso, el escepticismo metafísico del iuspositivismo ha provocado que a los positivistas se les escape la naturaleza del derecho; es decir, la raíz y la esencia moral del derecho. El derecho pertenece al orden de la moral, y cual rama de la moral, posee características específicas que lo distinguen de la base del árbol —como dice Dworkin—; un árbol que regula la conducta del ser humano.

Si el derecho está vinculado a la moral; y si la moral es —como hemos sostenido— objetiva, ¿cómo hallar soluciones objetivas a problemas morales concretos? "¿Qué hace que un juicio moral sea verdadero? ¿Cuándo se justifica que consideremos verdadero un juicio moral?", se pregunta Dworkin.[463]

Según hemos dicho antes, el conocimiento es la coincidencia del juicio del sujeto con la realidad. Hablar de un conocimiento verdadero resulta redudante, pues los conomientos falsos no son conocimientos. Esto en

[463] *Ibidem*, p. 57.

cuanto al conocimiento. Pero en cuanto a la verdad, surgen preguntas: ¿qué es la verdad?, ¿cuáles son los criterios para definir lo que es verdadero?, ¿cuándo un juicio es verdadero?

Al respecto, Johannes Hessen distingue una noción *trascendente* de la verdad y una noción *inmanente* de la verdad.[464] La primera versa sobre la concordancia de los juicios con la realidad, lo cual nos devuelve al conocimiento. La segunda versa no sobre una concordancia externa, sino interna, es decir, con el pensamiento. La verdad estaría relacionada, en este caso, con el sentido *inmanente*.

Del mismo modo que muchos problemas filosóficos hacen referencia, a veces de manera irremediable, a la tríada clásica compuesta por la verdad, el bien y la belleza, muchas discusiones filosóficas del derecho nos llevan también a la epistemología y a la ética. Si los sistemas jurídicos están compuestos por elementos morales y los jueces van más allá de las reglas para evocar en sus sentencias la clase de principios a la que nos hemos referido, entonces, una vez más, ¿de qué depende —como dice Dworkin— que un juicio moral sea verdadero?

Suárez ya advertía la respuesta. La verdad y el bien son un asunto racional. ¿Cómo sabemos que tal o cual acto es, sin duda, bueno? Tomás de Aquino lo dijo incluso antes: todo acto conforme a la razón es bueno.[465] La justicia coincide con la razón. Para Suárez, la ley natural (a la cual deben ajustarse las leyes humanas porque es justa) "se deriva del juicio de la razón",[466] y agrega: "la ley natural no se regula por su conformidad con la naturaleza sensitiva sino con la naturaleza racional".[467]

La respuesta de Dworkin es similar a la de los escolásticos. "Mi respuesta", dice Dworkin, "es que los juicios morales son verdaderos, cuando lo son, por obra de un argumento moral adecuado en favor de su verdad".[468] Esto parece un planteamiento circular, pues sostiene que un juicio moral será verdadero en virtud de un argumento moral adecuado, y un argumento será adecuado —señala Dworkin— en virtud de otro argumento moral. "Y así de manera sucesiva", agrega.[469]

---

464 Hessen, Johannes, *op. cit.*, p. 125.

465 Tomás de Aquino, *S. t.*, Ia, IIae, 18, 5, ad *Resp*.

466 Suárez, Francisco, *De legibus*, II, 17, 5.

467 *Ibidem*, II, 17, 6. Incluso, en otra parte, Suárez cita a san Isidoro de Sevilla: "Si la ley se funda en la razón, será ley todo aquello que está fundado en la razón". Véase *ibidem*, II, 1, 3.

468 Dworkin, Ronald, *Justicia para erizos*, *cit.*, p. 57.

469 *Idem*.

Dworkin advierte que estas respuestas pueden parecer decepcionantes. Aclara, además, que un juicio moral no es verdadero por el simple hecho de estar respaldado sucesivamente por otros juicios.[470] La verdad en la moral no es una cuestión que se reduzca a una mera cadena argumentativa, pero sí es —como veremos— una cuestión de congruencia argumentativa. La congruencia, sostiene Dworkin, "es una condición necesaria pero no suficiente de la verdad".[471] En última instancia, el juicio será efectivamente verdadero en la medida en que sea congruente con otros juicios morales cuyos argumentos morales son adecuados. Y la idoneidad de los argumentos está determinada, a su vez, por la ausencia de irracionalidad.

En suma, a las concepciones subjetivistas, Dworkin opone concepciones objetivistas y argumentativas. "Mis respuestas", dice Dworkin,

> ...decepcionan porque las antiguas preguntas parecen esperar otra clase de respuesta. Esperan respuestas que se ubiquen fuera de la moral para encontrar una explicación no moral de la verdad y la responsabilidad morales. Pero esa expectativa es confusa: se apoya en una incapacidad de captar la independencia de la moral y otras dimensiones del valor.[472]

La incongruencia o contradicción en los juicios morales, estéticos o epistemológicos, supone una falla que hace insostenible un argumento. Al esgrimir un argumento contradictorio, la contradicción se traduce en irracionalidad. Este problema incluso trasciende el ámbito teórico-argumentativo y alcanza la vida práctica. Es decir, ya no sólo hablamos de juicios, sino también de actos incongruentes o irracionales. La siguiente pregunta —según señalan Kolodny y Brunero—

> *¿Qué es lo que se podría considerar racional en el hacer o en el aspirar de un sujeto?*, puede traducirse de este modo: al hacer o al aspirar, ¿qué haría que las respuestas del sujeto (esto es, sus actitudes o acciones) fuesen *congruentes* unas con otras? Llámese a esa respuesta lo que, en el sujeto, sería lo *racionalmente congruente* en su hacer o aspirar.[473]

---

470 *Ibidem*, pp. 57 y 58.

471 *Ibidem*, p. 58.

472 *Idem*.

473 Kolodny, Niko y Brunero, John, "Instrumental Rationality", en Zalta, Edward N., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Universidad de Stanford, edición de primavera de 2016, disponible en *http://plato.stanford.edu/entries/rationality-instrumental/#InsCoh*, (consultado el 18 de septiembre de 2016).

Una persona —en una discusión acalorada— sostiene tener la razón (la verdad) sobre una cuestión moral o científica. Pero tan pronto como sus argumentos empiezan a tropezarse unos con otros contradictoriamente, su postura se vuelve insostenible. El axioma de la lógica brilla por sí mismo: "dos juicios contradictorios no pueden ser válidos al mismo tiempo y en el mismo sentido". "La verdad", como dice Hessen, "es la concordancia del pensamiento consigo mismo. Un juicio es verdadero cuando está formado con arreglo a las leyes y a las normas del pensamiento".[474]

Cada uno de los mejores pasajes de los diálogos de Platón es un ejercicio de racionalidad. Y, a su vez, en cada ocasión que Sócrates evidencia una falla argumentativa en su interlocutor, en realidad termina por evidenciar una contradicción. El problema de esta concepción de la vida humana como algo eminentemente racional es que puede resultar ingenua. Es similar a la fe que incluso llegamos a tener por las bondades del diálogo (como ocurre en el mismo Platón) para resolver problemas científicos o morales; o en las bondades de la democracia (como ejercicio dialógico y deliberativo) para resolver conflictos políticos. Fe e ingenuidad, sobre todo cuando vemos la violencia y la irracionalidad desatada, o cuando buscamos persuadir a alguien ofreciendo razones, pero súbitamente descubrimos que no todo el mundo entiende de razones. Es, quizá, una postura idealizada, pues, en realidad, el ser humano es por naturaleza violento y salvaje. Sin embargo, como diría Octavio Paz, el ser humano es también "el ser que, precisamente, se ha inventado a sí mismo al decirle 'no' a la naturaleza".[475] El ser humano es más humano en la medida en que renuncia a la violencia irracional para ingresar poco a poco al mundo racional. Y, como hemos visto, precisamente Francisco Suárez consagra en sus *Disputaciones metafísicas* largas reflexiones sobre la naturaleza racional del ser humano y sobre las muchas implicaciones que la prudencia, las distinciones, la deliberación y la toma de una decisión conllevan.

La congruencia es, como señala Dworkin, una condición necesaria, pero no suficiente de la racionalidad. La mera congruencia o fidelidad de nuestros pensamientos o actos consigo mismos no son garantía de racionalidad o justicia: se puede ser fiel al mal. "La fidelidad no excusa todo", dice Comte-Sponville, "ser fiel a lo peor es peor que renegar de ello. Los SS juraban fidelidad a Hitler; su fidelidad en el crimen era criminal. Fidelidad al mal es mala fidelidad. Y la fidelidad en la estupidez es una estupidez

[474] Hessen, Johannes, *op. cit.*, p. 125.

[475] Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 211.

más".[476] No es, pues, un asunto de mera congruencia. La fidelidad al mal o a la injusticia, aunque aparentemente congruente, sufriría entonces, por esencia, de alguna contradicción. Sin esta concepción de la moral, ¿cómo imaginar tan siquiera sentencias de la Suprema Corte, como las que hemos mencionado, que aluden a nociones morales como la dignidad? Sin esta concepción tomista, suareciana, dworkiana de la moral, ¿cómo imaginar una sentencia de la Suprema Corte estadounidense como *Brown vs. Junta Educativa* que declaró inconstitucional el injusto sistema de segregación racial establecido en las escuelas en contra de los niños de color, pues como señaló la Corte: esa práctica "afecta a sus corazones y a sus mentes de una manera difícilmente resarcible"? Pensemos en una persona subjetivista que no sólo limita la verdad de un juicio moral para el sujeto que lo pronuncia, o evocando la ley del más fuerte dice que el juicio o el acto es justo para sí mismo porque lo beneficia, sino que incluso presuma que es congruente en sus injusticias. El mal padece, sin embargo, de alguna contradicción, que sólo es identificable mediante el ejercicio dialógico y el análisis de las cadenas de argumentos. A eso se refiere Dworkin con que "los juicios morales son verdaderos, cuando lo son, por obra de un argumento moral adecuado en favor de su verdad". Es, digamos, todo un aspecto de la moralidad muy presente en el iusnaturalismo y que el iuspositivismo pierde de vista.

Por otra parte, existe también una oposición entre el iuspositivismo y el iusnaturalismo a partir de las nociones de forma y esencia. Sin embargo, el sentido popular de estas palabras dista del significado estrictamente filosófico. Aristóteles usa las palabras "forma" y "esencia" de manera prácticamente indistinta. "Por forma quiero decir esencia", señala.[477] La forma es, pues, la esencia necesaria o sustancia de las cosas. ¿Qué cosa es el derecho? ¿Qué cosa es el hombre? ¿Qué cosa es la cocaína? Si de la cocaína decimos que es una cosa blanca, y del hombre que es un animal racional, entonces, en el primer caso, al pretender señalar su esencia —diría Abbagnano—, en realidad estamos indicando una cualidad de la cocaína; en cambio, en el segundo caso se trata de la sustancia misma. Si a una persona se le pregunta: "¿Qué cosa es usted?", y responde: "Un juez", entonces, aunque sea verdadera, la respuesta no señala lo que ese hombre es por sí mismo en su sustancia, es decir, no señala algo que no puede no ser. Dicho de otro modo, ese hombre puede ser un juez, pero también puede dejar de serlo, y por lo tanto, es algo que puede no ser, por lo que se trata de una cualidad y no de su sustancia. En cambio, si el hombre responde que es un

[476] Comte-Sponville, André, *op. cit.*, p. 28.
[477] Aristóteles, *Metafísica*, Z11, 1035b34-5.

"animal racional", entonces señala algo que no puede no ser.[478] Siendo así, entonces, ¿qué es el derecho?

A pesar de la identidad entre forma y esencia, hay una ligera diferencia: la forma suele contrastarse con la materia, y la esencia con el accidente. La materia sería aquello de lo cual algo está hecho. Y el accidente sería una relación contingente entre una cualidad y su sujeto; es decir, no esencial. Por lo tanto, la esencia podría definirse como aquello por lo cual una cosa es lo que es. Así, la esencia es una noción abstracta por oposición a la existencia (entendida esta última como aquello por lo cual una esencia se actualiza en la línea del ser: va más allá de la mera posibilidad y ocupa un lugar en el mundo de las cosas físicas). De esta manera, la esencia no es sino la respuesta que se da en este sentido a la pregunta "¿qué?" (*quid?*), y a lo cual santo Tomás denominó "quididad". En la medida en que respondamos, como ejemplificamos antes, a preguntas como "¿qué es el hombre?" o "¿qué es la cocaína?", la esencia se expresa en su definición.

Entonces, ¿qué es el derecho? La respuesta a esta pregunta constituye el centro del debate entre el iuspositivismo y el iusnaturalismo. Sin embargo, como hemos dicho antes, en el caso del derecho, el problema de su definición está determinado por su validez. En consecuencia, la validez del derecho adquiere un carácter, digamos, ontológico.

Por ejemplo, una "ley" que es dictada no por el congreso, sino por nuestro vecino Trasímaco, no se convierte en verdadera ley, evidentemente. Sobre este devenir de las cosas, que da razón de por qué algo es lo que es, Tomás de Aquino expuso las causas de la ley de conformidad con la teoría de las causas de Aristóteles: la causa eficiente, la causa material, la causa formal y la causa final.

A riesgo de ser repetitivos, retomemos algunos pasajes de Francisco Suárez. Suárez señaló que la causa eficiente de la ley positiva es la autoridad, "ya que la ley debe ser dada por alguien que tiene el poder y la jurisdicción".[479] De no ser así, esa ley no es válida. Y esto concuerda con lo señalado por el iuspositivismo (particularmente el de Austin, que hace hincapié en la autoridad).

La causa formal es, de acuerdo con Suárez, "la forma en que la ley debe hacerse y promulgarse".[480] Esto también concuerda con el iuspositivismo (en este caso con Kelsen y Hart, pues no basta con que la autoridad lo dicte: debe

[478] Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, 4a. ed., trad. de José Esteban Calderon *et al.*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 392.

[479] Suárez, Francisco, *De legibus*, I, 13,1.

[480] *Idem.*

cumplirse con las normas que establecen los procedimientos formales de creación del derecho).

Los dos siguientes criterios de validez son de carácter moral. Y esto es lo que causa resquemor en el espíritu iuspositivista. La causa material, dice Francisco Suárez, es la moral (en particular, la justicia), porque "debe consistir de una cosa honesta".[481] Y por último, la causa final es el bien, porque "la ley debe ser creada para el bien común".[482]

La moralidad de la ley es, desde esta perspectiva, una condición para su validez. De este modo, la ley injusta "no es una ley", dice Suárez, "sino que recibe el nombre de ley sólo por analogía, porque prescribe una determinada conducta".[483] Y, sobre el propósito de las leyes, añade: "la creación de las leyes es el acto principal por el cual se gobierna al Estado y, por lo tanto, las leyes deben tener como fin el bien común".[484]

Para Suárez, la ley es ley sólo si cumple con las condiciones de validez.[485] Quizá parezcan irrelevantes estas concepciones escolásticas de la validez del derecho. Además, para reforzar este escepticismo, las condiciones de validez, vinculadas a la teoría de las causas, no son sino una teoría estrictamente especulativa. Pero hacemos esta referencia a la escolástica por una razón, y es subrayar el carácter parcial del iuspositivismo. Dicho de otro modo: además del carácter subjetivista del positivismo, que hemos señalado, consideramos que posee un carácter normativista o formalista (en tanto que reduce el derecho a su forma).

Los criterios de validez del iuspositivismo se circunscriben entonces a las primeras condiciones: causas eficiente y formal. Y en el caso más extremo, el positivismo consagra, como criterio esencial de validez, a la causa eficiente (la autoridad). Para el iusnaturalismo, ambas condiciones constituyen criterios necesarios, pero no suficientes de validez; y el iusnaturalismo no los rechaza, sino que, como vemos que ocurre en Suárez, incluso los reconoce y los exige. El iuspositivismo, al señalar apenas dos de las cuatro causas, indica solamente cualidades del derecho. No describe aquello que no puede no ser. No capta la esencia moral del derecho. No nos referimos con esto a esta o aquella disposición jurídica que contraviene la moral, sino que nos referimos a la naturaleza moral del derecho. Ocurre como en el

[481] *Idem*.

[482] *Idem*.

[483] *Ibidem*, I, 1, 6.

[484] *Ibidem*, I, 8, 7.

[485] *Ibidem*, III, 31, 6.

hombre: su naturaleza es moral; no obstante, sus actos son unas veces morales y otras veces inmorales.

El iuspositivismo afirma que el derecho —tal cual es— puede desvincularse de la moral, en la medida en que la inmoralidad del derecho no afecta su quididad. No obstante, Dworkin —según hemos visto— ha demostrado no sólo alguna forma de vinculación, sino la presencia de principios morales en el derecho. Forma y esencia —dijimos antes— son una misma cosa. "Por forma", dice Aristóteles, "quiero decir la esencia y substancia primaria de cada cosa".[486] A la pregunta "¿qué es el derecho?" corresponde una respuesta, que debe contener no meras cualidades o accidentes del derecho, sino su sustancia misma. Como decíamos antes, que en ocasiones el derecho pueda ser moral o inmoral, es una cosa (un accidente); que el derecho como fenómeno, en sí mismo, tenga en última instancia un sustrato moral es otra cosa (su esencia). El iuspositivismo no es esencialista en tanto que no aprehende la forma o esencia del derecho. El derecho es un sistema normativo estatal, formal y, en última instancia, moral, de la conducta humana.

El iuspositivismo y el iusnaturalismo, en suma, son figuraciones distintas del derecho. Y más importante aún, son concepciones con visiones diametralmente diferentes a propósito del poder y del ser humano.

Veamos las consencuencias de la primera de estas concepciones; es decir, aquella sobre el poder. El iuspositivismo ha implicado una comprensión reducida del derecho al intentar explicar la obediencia de los ciudadanos a la autoridad y a los mandatos de la autoridad de acuerdo con razones meramente coactivas, desestimando por completo los planteamientos sociológicos que, por ejemplo, Weber ha ofrecido en el sentido de cómo la obediencia también se da en virtud del establecimiento de vínculos, afinidades, roles y creencias que se presentan entre gobernantes y gobernados.[487] En tiempos más recientes, y a través de estudios empíricos, Tom Tyler ha demostrado que las personas obedecen (o desobedecen) las leyes no por el miedo al castigo, sino por una cuestión de legitimidad.[488]

Esto nos obliga a plantear las siguientes preguntas: ¿se debe obedecer siempre el derecho? ¿Cuáles son las razones para la obediencia o la desobediencia? ¿Por qué la gente obedece el derecho? Por su parte, Jaime Cárdenas Gracia también se suma a la tesis de la vinculación entre la obediencia y la le-

---

[486] Aristóteles, *Metafísica*, Z7, 1032b1-2.

[487] Weber, Max, *Economía y sociedad*, 2a. ed., trad. de José Medina Echavarría *et al.*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 170-173.

[488] Tyler, Tom, *La obediencia del derecho*, trad. Carlos Morales de Setén Ravina, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2014.

gitimidad de los sistemas políticos y jurídicos.[489] Como hemos visto, en el caso del derecho, Cárdenas distingue razones legales, razones de oportunidad y razones morales como posibles motivos por los cuales se produce la obediencia del derecho.[490] El primer caso —señala— es normativista ("hay que obedecer una ley porque es una ley"). El segundo caso es utilitarista, en tanto que el sujeto prevé los costos del castigo. Y ambas hipótesis presuponen, de nueva cuenta, el problema positivista de desatender la legitimidad, reduciendo la explicación del fenómeno a la ley misma, así como el problema de hacer un hincapié excesivo en la coacción.[491] Por último, las razones morales, en cambio, ponen de manifiesto los planteamientos señalados por Ronald Dworkin en el sentido de que el derecho no se reduce a un mero sistema de reglas, sino que está compuesto por elementos extrajurídicos, es decir, morales.[492] Incluso Lon Fuller planteaba de igual modo que la obediencia del derecho está ligada a razones morales.[493]

Tyler señala —citando a Weber— que la legitimidad es una cuestión de creencias, en este caso, la creencia de que debemos obedecer a los líderes.[494] Y ese tipo de creencias son susceptibles de ser medidas. De hecho, Tyler indica que la legitimidad puede ser medida empíricamente de dos formas distintas mediante el estudio de grupos de individuos que constituyen una muestra. La primera forma es oponiendo el interés individual de los sujetos a la obediencia de una petición de una autoridad. La segunda es estudiando el nivel de confianza o apoyo que los ciudadanos sienten o expresan respecto del gobierno. Tyler sostiene que puede existir una relación entre el nivel de cumplimiento que los ciudadanos dan a las peticiones gubernamentales y el nivel de apoyo o confianza que expresan por la autoridad; más aún, señala que cuando ambos fenómenos tienen lugar, puede decirse que los ciudadanos sienten una obligación de obedecer, y que la obediencia está asociada, en efecto, a la legitimidad.[495]

Veamos ahora la segunda de las concepciones arriba señaladas. La tesis de la desvinculación entre el derecho y la moral, señalada por el iuspositivismo, implica además una concepción limitada del ser humano (limitada a propósito de los atributos que consideramos inherentes a él). Es raro encon-

---

[489] Cárdenas Gracia, Jaime, *op. cit.*, p. 314.

[490] *Idem*.

[491] *Idem*.

[492] Dworkin, Ronald, "¿Es el derecho un sistema de normas?", *cit.*, p. 129.

[493] Fuller, Lon L., "Positivism and Fidelity to Law: A Reply to Professor Hart", *Harvard Law Review*, vol. 71, núm. 4, febrero de 1958, p. 656.

[494] Tyler, Tom, *op. cit.*, p. 77.

[495] *Ibidem*, p. 79.

trar, hoy en día, quien no sostenga la existencia de los derechos humanos. Y tan pronto como asumimos la existencia de los derechos humanos, se derrumba el positivismo jurídico; esto es, su postulado principal de que la validez de los derechos depende solamente de la autoridad que los impone y que el derecho es un mero sistema de reglas (es decir, que sólo tenemos derechos porque una autoridad nos los ha otorgado). El iuspositivismo termina asumiendo, además, una postura reducida sobre la relación que hay entre los derechos humanos y los límites al poder del Estado (límites encaminados a respetar esos derechos).

Nuestra admiración por Dworkin no es desmedida, al contrario, está —creemos— enteramente justificada. Sus textos están llenos de aciertos y ofrecen claridad en muchas de las polémicas jurídicas contemporáneas. Ha abonado soluciones que, antes, bajo el influjo iuspositivista, parecían difíciles de concebir. Sin embargo, al releer a Suárez debemos reconocer que Dworkin en realidad forma parte de una larga tradición de pensadores iusnaturalistas. Y Suárez es un buen ejemplo (si no es que uno de los mejores) en este sentido: la crítica a la idea de que el derecho es un mero sistema de reglas y, por lo tanto, la defensa de que el derecho está asimismo compuesto por principios, son argumentos presentes desde hace siglos. Lo mismo ocurre con la obediencia y las razones para desobedecer el derecho; con la vinculación entre el derecho y la moral; con la identificación del bien o la verdad en la moral asociada a la racionalidad humana. Son ideas, insistimos, con una historia muy extensa.

Una diferencia —muy importante— entre Suárez y Dworkin se halla, sin embargo, en que Dworkin renuncia a toda explicación metafísica (es decir, a Dios) para dar cuenta de su teoría del derecho. Además, ha hecho una labor extraordinaria al demostrar mediante casos judiciales muchas de las premisas de la filosofía iusnaturalista (algo que habría sido imposible de exigir a Suárez cuando vemos el rol que juegan los jueces en las sociedades democráticas de la actualidad), y, por lo tanto, ha abonado sobradamente a criticar la idea preconcebida de que la filosofía jurídica sólo se ocupa de simples elucubraciones sin aplicación práctica.

Otro aspecto que escapó al pensamiento suareciano fue el carácter liberal del mundo moderno en el sentido de privilegiar la vida privada sobre los asuntos públicos y en el sentido de limitar el poder público al respeto de esos derechos subjetivos, privados e individuales. Pero esta noción liberal y moderna del poder no habría sido posible sin las contribuciones previas de la escolástica. Se trata, pues, de una comunidad de ideas que compartimos y que hemos sido capaces de difundir a lo largo de siglos y de la cual Suárez es parte.

BIBLIOGRAFÍA

ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de filosofía*, 4a. ed., trad. de José Esteban Calderon *et al.*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

ABRIL, Vidal, "Perspectivas del iusnaturalismo suareciano", en SUÁREZ, Francisco, *De legibus* [libro II, capítulos 1-12, *De lege naturali*], Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1974.

ALEXY, Robert, *Teoría de los derechos fundamentales*, trad. de Ernesto Garzón Valdés, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.

ADALBERÓN De Laon, "Poème d'Adalbéron sur le regne de Robert", en GUIZOT, François (comp.), *Collection de mémoires relatifs à l'histoire de France*, París, J.-L.J. Brière, 1824, VI.

AGUSTÍN, san, "Of True Religion", en BURLEIGH, John H. S. (comp. y trad.), *Augustine: Earlier Writings*, Filadelfia, The Westminster Press, 1953.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicomaco*, Barcelona, Folio, 2002.

———, *Metafísica*, México, Porrúa, 1987.

———, *Política*, México, UNAM, 2000.

AUBERT, Jean-Marie, "La pédagogie divine par la loi [introducción y notas]", en TOMÁS DE AQUINO, *Somme théologique*, París, Éditions du Cerf, 1997, II.

AUSTIN, John, *The Province Of Jurisprudence Determined*, Londres, John Murray, 1832.

BART, Jean, *Histoire du droit privé: de la chute de l'Empire romain au XIXe siècle*, París, Montchrestien, 1998.

BERNAL, Beatriz, "Encomienda", *Diccionario jurídico mexicano*, México, UNAM, 1982, IV.

BERNAL PULIDO, Carlos, "Estructura y límites de la ponderación", *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, Universidad de Alicante, núm. 26, 2003.

BLAKE, William, *The Marriage of Heaven and Hell*, Nueva York, Dover Publications, 1994.

BODIN, Jean, *Les Six Livres de la République*, París, Le Livre de Poche, 1993.

CARBASSE, Jean-Marie, *Manuel d'introduction historique au droit*, 3a. ed., París, Puf, 2009.

CÁRDENAS GRACIA, Jaime, *Introducción al estudio del derecho*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas-Nostra Ediciones, 2009.

CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, México, Alfaguara, 2005.

CHRISTIANO, Tom, "Authority", en ZALTA, Edward N., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Universidad de Stanford, edición de primavera 2013, disponible en *http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/authority/,* (consultado el 10 de abril de 2016).

COMTE-SPONVILLE, André, *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, trad. de Pierre Jacomet, Barcelona, Andrés Bello, 1997.

COUJOU, Jean-Paul, *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie*, Lovaina, Instituto Superior de Filosofía, 1999.

DOYLE, John, "Francisco Suárez, S. J. on Human Rights", en WEGMANN, Konrad *et al.*, *Menschenrechte: rechte und Pflichten in Ost und West*, Munster, Lit. Verlag, 2001.

DUSSEL, Enrique, *Materiales para una política de la liberación*, México, UANL y Plaza y Valdés Editores, 2007.

DWORKIN, Ronald, "¿Deben nuestros jueces ser filósofos? ¿Pueden ser filósofos?", *Isonomía*, México, núm. 32, abril de 2010.

———, "¿Es el derecho un sistema de normas?", en DWORKIN, Ronald (comp.), *La filosofía del derecho*, 2a. ed., trad. de Javier Sáinz de los Terreros, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

———, *Justicia para erizos*, trad. de Horacio Pons, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

———, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.

ELIAS, Norbert, *El proceso de la civilización*, 3a. ed., trad. de Ramón García Cotarelo, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

ERASMO DE ROTTERDAM, *Discusión sobre el libre albedrío*, trad. de Ezequiel Rivas, Buenos Aires, El Cuenco de Plata-Hojas del Arca, 2012.

ESCALANTE, Evodio, *José Gorostiza, entre la redención y la catástrofe*, México, Juan Pablos-UNAM-UJAT-IMACD, 2001.

FALCÓN TELLA, María José, *A History of Civil Disobedience*, Ginebra, Éditions Diversités-Genève, 2004.

———, *La désobéissance civile face à la philosophie du droit*, Ginebra, Éditions Diversités-Genève, 2004.

FRAYLE DELGADO, Luis, "Estudio preliminar", en VITORIA, Francisco de, *La ley*, Madrid, Tecnos, 2009.

———, "Estudio preliminar", en VITORIA, Francisco de, *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de guerra*, Madrid, Tecnos, 2007.

FUENTES, Carlos, "À la louange du roman", *Le Monde diplomatique*, París, diciembre de 2005.

———, "Espacio y tiempo del Nuevo Mundo", en FUENTES, Carlos, *Valiente mundo nuevo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

FULLER, Lon L., "Positivism and Fidelity to Law: A Reply to Professor Hart", *Harvard Law Review*, vol. 71, núm. 4, febrero de 1958.

GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo, *Introducción al estudio del derecho*, Mexico, Porrúa, 1984.

GILLISEN, John, *Introduction historique au droit*, Bruselas, Etablissements Emile Bruylant, 1979.

GILSON, Étienne, *Le thomisme*, París, Éditions Librairie Philosophique J. Vrin, 1997.

GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, *Fundadores del derecho internacional (Vitoria, Gentili, Suárez, Grocio)*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1989.

———, "Introducción", en PLATÓN, *La República*, Mexico, UNAM, 2000.

GONZÁLEZ RUIZ, Samuel Antonio, "Derecho subjetivo", *Diccionario jurídico mexicano*, México, UNAM, 1982, III.

GREEN, Leslie, "Legal Positivism", en ZALTA, Edward N., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Universidad de Stanford, edición de otoño de 2009, disponible en *http://plato.stanford.edu/entries/legal-positivism/, (*consultado el 20 de septiembre de 2016).

GUTMANN, Daniel, "Droit subjectif", en ALLAND, Denis y RIALS, Stéphane, *Dictionnaire de culture juridique*, París, Quadrige-Lamy-PUF, 2003.

HART, H. L. A., "El positivismo y la independencia entre el derecho y la moral", en DWORKIN, Ronald, *La filosofía del derecho*, 2a. ed., trad. de Javier Sáinz de los Terreros, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

———, *Post scriptum*, trad. de Rolando Tamayo y Salmorán, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas , 2000.

HESSEN, Johannes, *Teoría del conocimiento,* trad. de José Gaos, Buenos Aires, Losada, 2006.

Hommage du comte de Champagne au duc de Bourgogne, Ed. Lignon, sin fecha, I.

JOUANNET, Emmanuelle, "Droit des gens", en ALLAND, Denis y RIALS, Stéphane, *Dictionnaire de culture juridique*, París, Quadrige-Lamy-PUF, 2003.

JUSTINIANO, *Cuerpo del derecho civil romano*, trad. de Ildefonso García del Corral, Barcelona, Jaime Molinas, 1889, ts. I-VI.

KELSEN, Hans, *¿Qué es la justicia?*, México, Gernika, 2009.

KOLODNY, Niko y BRUNERO, John, "Instrumental Rationality", en ZALTA, Edward N., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Universidad de Stanford, edición de primavera de 2016, disponible en *http://plato.stanford.edu/entries/rationality-instrumental/#InsCoh,* (consultado el 18 de septiembre de 2016).

KUNDERA, Milan, *L'art du roman*, París, Gallimard, 1986.

———, *Les testaments trahis*, París, Gallimard, 1993.

LARROYO, Francisco, "Estudio introductorio", en ARISTÓTELES, *Metafísica*, México, Porrúa, 1987.

LE CLÉZIO, J.-M. G.*, Le rêve mexicain ou la pensée interrompue*, La Flèche, Gallimard, 1998.

LEÓN FLORIDO, Francisco, "Estudio preliminar", en SUÁREZ, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, Madrid, Tecnos, 2011.

———, "Nota introductoria a la disputación XXII", en SUÁREZ, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, Madrid, Tecnos, 2011.

LEVIN, Harry, *El realismo francés*, trad. de Jaume Reig, Barcelona, Laia, 1974.

MACNUTT, Francis Augustus, *Bartholomew de las Casas: his Life, his Apostolate and his Writings*, Nueva York, G. P. Putnam's Sons, 1909.

MARGADANT, Guillermo Floris, *Introducción a la historia del derecho mexicano*, Mexico, UNAM, 1971.

MARTÍNEZ-CARDÓS RUIZ, José-Leandro, "Comentario crítico sobre Vitoria", en VITORIA, Francisco de, *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de guerra*, Madrid, Tecnos, 2007.

MATUTE, Álvaro, *A partir de 1914*, conferencia grabada el 23 de abril de 2014, UNAM. Formó parte del ciclo "El historiador frente a la historia 2014. Temas del siglo XX", el cual se llevó a cabo en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, disponible en *http://descargacultura.unam.mx/app1#categoriasAPP1,* (consultado el 15 abril de 2015).

MAUSEN, Yves, "Scolastique juridique", en ALLAND, Denis y RIALS, Stéphane, *Dictionnaire de culture juridique*, París, Quadrige-Lamy-PUF, 2003.

MCKIRAHAN, Richard, *Philosophy before Socrates: an Introduction with Texts and Comentary*, Indianapolis, Hackett Publishing, 1994.

MONTAIGNE, Michel de, "De l'inconstance des nos actions", *Essais*, París, P. Rocolet, 1657.

PAZ, Octavio, *El arco y la lira*, 3a. ed, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

———, *El laberinto de la soledad*, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

PEREÑA, Luciano, "Génesis del tratado de las leyes [estudio preliminar]", en SUÁREZ, Francisco, *De legibus* [libro I *De natura legis*], Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971.

———, "Presentación", en SUÁREZ, Francisco, *De legibus* [libro III, capítulos 1-16 *De civili potestate*], Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1975.

PETER, Fabienne, "Political Legitimacy", en ZALTA, Edward N., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Universidad de Stanford, edición de verano 2016, disponible en *http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/legitimacy/,* (consultado el 18 de septiembre de 2016).

PLATÓN, *Critón,* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957.

———, *La Republica*, México, UNAM, 2000.

———, *Menón*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1958.

RENOUX-ZAGAMÉ, Marie-France, "Scolastique (seconde)", en ALLAND, Denis y RIALS, Stéphane, *Dictionnaire de culture juridique*, París, Quadrige-Lamy-PUF, 2003.

RUSKIN, John, "Prerrafaelismo", *Libertades*, México, UAS, núm. 2, primavera de 2013.

SABINE, George H., *Historia de la teoría política*, 3a. ed., trad. de Vicente Herrero, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

SARTOLO, Bernardo, *El eximio doctor y venerable padre Francisco Suárez*, Salamanca, Editor García de Castro, Andrés (impresor de la Universidad de Salamanca), 1693.

SARTORI, Giovanni, *¿Qué es la democracia?*, trad. de Miguel Ángel González Rodríguez, México, Taurus, 2008.

SARTRE, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 2009.

SCORRAILLE, Raúl de, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos,* Barcelona, Subirana, 1917, en 2 tomos.

SÉRIAUX, Alain, "Droit civil", en ALLAND, Denis y RIALS, Stéphane, *Dictionnaire de culture juridique*, París, Quadrige-Lamy-PUF, 2003.

———, "Droit natural", en ALLAND, Denis y RIALS, Stéphane, *Dictionnaire de culture juridique*, París, Quadrige-Lamy-PUF, 2003.

SIERRA, Justo, *Discurso inaugural de la Universidad Nacional de México*, México, UNAM, 2004.

SÓFOCLES, *Antígona*, Madrid, Penguin, 2015.

SUÁREZ, Francisco, *Defensa de la fe (defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1970.

———, *De legibus*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971.

———, *Disputaciones metafísicas*, Madrid, Tecnos, 2011.

———, *Las leyes (Tratado de las leyes y de Dios legislador)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1967.

———, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Amberes, editor Jean Keerbegius, 1613. Ejemplar de la Biblioteca Municipal de Lyon, con la clasificación 27090, Antverpiae, 1613.

———, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Amberes, editor Jean Keerbegius, 1614. Ejemplar de la Biblioteca Municipal de Lyon, con la clasificación SJ TH 292/8, Antverpiae, 1614.

———, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Lyon, editor Horace Cardon, 1619. Ejemplar de la Biblioteca Municipal de Lyon, con la clasificación SJ TH 292/48, Lugduni, 1619.

———, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Lyon, editor Horace Cardon, 1619. Ejemplar de la Biblioteca Municipal de Lyon, con la clasificación 20833, Lugduni, 1619.

———, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Maguncia, editor Balthazar Lippius, 1619. Ejemplar de la Biblioteca Municipal de Lyon, con la clasificación 20819, Moguntiae, 1619.

———, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Londres, editores Dunmore, Dring, Tooke et Sambridge, 1679. Ejemplar de la Biblioteca Municipal de Lyon, con la clasificación 20834, Londini, 1679.

SUEUR, Philippe, *Histoire du droit public XVe-XVIIIe siècle*, París, PUF, 2007, I.

TAMAYO Y SALMORÁN, Rolando, *El derecho y la ciencia del derecho. Introducción a la ciencia jurídica*, Mexico, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1986.

———, *La universidad, epopeya medieval*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1987.

———, *Los publicistas medievales y la formación de la tradición política de Occidente*, México, UNAM, 2005.

———, *Razonamiento y argumentación jurídica*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.

TOMÁS DE AQUINO, *Somme théologique*, París, Éditions du Cerf, 1997.

TREVIÑO ORTIZ, Rigoberto Gerardo, "La naturaleza jurídica del *ius gentium* de acuerdo con la doctrina de Francisco de Vitoria", *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, México, UNAM, 2005.

TYLER, Tom, *La obediencia del derecho*, trad. Carlos Morales de Setén Ravina, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2014.

VARGAS LLOSA, Mario, "Una novela para el siglo XXI", en CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, México, Alfaguara, 2005.

VILLORO, Luis, *De la idea de justicia* [conferencia], México, UNAM, 5 de mayo de 2006. De la serie "*Grandes Maestros. UNAM*", consultada en 2010 y disponible en archivo de audio por internet *(http://www.descargacultura.unam.mx)*.

WAHL, Jean, *Introducción a la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

WEBER, Max, *Economía y sociedad*, 2a. ed., trad. de José Medina Echavarría *et al.*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

ZEA, Leopoldo, *Introducción a la filosofía*, México, UNAM, 1981.

ANEXO: CRONOLOGÍA

406 d. C.
Importante avance de pueblos germanos más allá del Rin

476
Caída del Imperio Romano de Occidente

506
Breviario de Alarico II

529
Justiniano publica el Corpus Iuris Civilis

c. 650
Declive de Teotihuacan

711
Conquista árabe de la península ibérica

732
Carlos Martel detiene la incursión árabe en la Batalla de Poitiers

800
Carlomagno es coronado emperador del Sacro Imperio Romano Germánico

929-1031
Califato de Córdoba (apogeo al-Ándalus)

c. 1000
Leif Erikson llega a América del Norte

Siglo XI
Se descubre la *Pisana* (manuscrito completo del Digesto)

1022
Ibn Hazm de Córdoba publica *El collar de la paloma*

c. 1050
Nace el jurista Irnerio

1054
Gran Cisma de Oriente

1088
Se funda la Universidad de Bolonia

1095
Inician las Cruzadas

Siglos XII y XIII
Surgimiento de la burguesía

c. 1150
Declive de la cultura tolteca

1140
Decreto de Graciano, obra magna del derecho canónico

1159
Juan de Salisbury publica *Policraticus*

1198
Muere el polímata andalusí Averroes

c. 1200
Cantar de mío Cid

1210
La Universidad de París prohíbe la obra de Aristóteles

1215
Magna Carta de Juan sin Tierra

1220-1234
Accursio publica la *Gran Glosa*

1260
El rey español Alfonso X, el Sabio, redacta la Siete Partidas

1274
Muere Tomás de Aquino

1309
Se instala el papa en Aviñón

1321
Muere el poeta Dante Alighieri

1325
Se funda Tenochtitlan

1337-1453
Guerra de cien años entre Francia e Inglaterra al pretender Eduardo III la Corona francesa

1346
Peste negra

1357
Muere el jurista Bártolo de Sassoferrato

1374
Muere el poeta Petrarca

1375
Muere el escritor Boccaccio

1417
Gran Cisma de Occidente

c. 1440
Gutenberg crea la imprenta

1450
Nace el pintor neerlandés el Bosco

1452
Nace el polímata Leonardo da Vinci

1453
Cae el Imperio Romano de Oriente

1472
Muere el poeta y gobernante Nezahualcóyotl

1492
Descubrimiento de América
Reconquista española
Primera gramática española
Muere el pintor Piero della Francesca

1493
Bula *Inter Caetera*

1494
Tratado de Tordesillas

1500
Nace Carlos V (I de España)

1511
Erasmo publica el *Elogio de la locura*

1512
Junta de Burgos

1512-1513
Leyes de Burgos

1513
Maquiavelo escribe *El príncipe*
Junta de Valladolid

1517
95 tesis de Martín Lutero
Junta de Barcelona

1519
Hernán Cortés llega a Veracruz

1520
Muere el pintor Rafael Sanzio

1521
Caída de Tenochtitlan

1535
Se crea el virreinato de la Nueva España y llega su primer virrey
Es ejecutado Tomás Moro

1536
Calvino publica su doctrina

1537
Bula *Sublimis Deus*

1539
De indis posterior de Vitoria
Primera imprenta en la Nueva España

1540
Se aprueba la Compañía de Jesús

1541
Miguel Ángel concluye *El juicio final*

1542
Junta de Valladolid y Nuevas Leyes

1543
De revolutionibus del astrónomo Copérnico
Anatomía del médico Vesalio

1545-1563
Inicia el Concilio de Trento para enfrentar la Reforma

1547
Nace Miguel de Cervantes

1548
Nace Francisco Suárez

1550-1551
Controversia de Valladolid

1551
Se funda la Real y Pontificia Universidad de México

1553
Muere el escritor francés Rabelais

1556
Felipe II asume el trono de España

1561
Nace el científico y filósofo Francis Bacon

1562
Nace el dramaturgo Lope de Vega

1562-1598
Guerras de religión en Francia

1568
Bernal Díaz del Castillo concluye su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*

1572
Masacre de protestantes en la noche de San Bartolomé en París

1576
Llega a México Antonio Rubio de Rueda, autor de la *Lógica mexicana*

1577
Nace el pintor barroco Peter Paul Rubens

1580
Nace en Taxco el dramaturgo novohispano Juan Ruiz de Alarcón

1583
Nace el jurista Hugo Grocio

1588
Nace el filósofo Tomás Hobbes

1589
Muere asesinado Enrique III de Francia

1590
Suárez publica *De verbo incarnato*

1592
Suárez publica *De mysteriis vitae Christi*
Muere el escritor francés Michel de Montaigne

1595
Suárez publica *De sacramentis*

1596
Nace el filósofo Descartes
Muere el jurista y politólogo Jean Bodin

1597
Suárez publica *Disputationes metaphysicae*

1598
Nace el escultor Bernini

1599
Suárez publica *Varia opuscula theologica*

c. 1601
Shakespeare escribe Hamlet

1602
Suárez publica *De poenitentia*

1603
Muere Isabel I de Inglaterra y Jacobo I asume el trono
Suárez publica *De censuris*

1605
Cervantes publica *El Quijote*
Shakespeare escribe *El rey Lear*
Garcilaso de la Vega publica *La Florida del Inca*

1606
Suárez publica *De Deo uno et trino*

1607
Se funda el primer asentamiento inglés en Estados Unidos
Suárez publica *De immunitate ecclesiastica contra Venetos*

1608
Nace el poeta inglés John Milton
Suárez publica *De virtute et statu religionis*

1612
Suárez publica *De legibus*

1613
Suárez publica *Defensio fidei*

1615
Primeras investigaciones de la Inquisición contra Galileo
Se publica la segunda parte del *Quijote*

1616
Muere Cervantes

1617
Muere Francisco Suárez

1619
Se publica *De gratia* de Suárez póstumamente

1620
Se publica *De angelis* de Suárez póstumamente

1621
Se publican *De anima* y *De opere sex dierum* de Suárez póstumamente

1622
Nace el dramaturgo francés Molière

1618-1648
Guerra de los Treinta Años entre las grandes potencias europeas

1630
Muere el astrónomo Johannes Kepler

1632
Nace el filósofo liberal John Locke

1640
Primera Revolución inglesa

1643-1715
Reinado Luis XIV de Francia

1643
Nace el físico y matemático Isaac Newton

1645
Nace Carlos de Sigüenza y Góngora

1646
Nace el filósofo y matemático Leibniz

1648
Muere el historiador Fernando de Alva Ixtlixóchitl

1649
Ejecución de Carlos I de Inglaterra

1653-1659
Protectorado (e interregno) inglés

1655
Se publica *De vera intelligentia auxilii efficacis* de Suárez póstumamente

1665-1700
Reinado del Carlos II, último rey de la dinastía Habsburgo en España

1679
Habeas corpus de Inglaterra

1681
Muere el dramaturgo Pedro Calderón de la Barca

1682
La corte francesa se instala en Versalles

1688
Revolución Gloriosa de Inglaterra

1689
Declaración de Derechos de Inglaterra

1694
Nace el filósofo francés Voltaire

1695
Muere sor Juana Inés de la Cruz

ÍNDICE ONOMÁSTICO Y TOPONÍMICO

ÍNDICE TEMÁTICO

ÍNDICE DE IMÁGENES

La validez del derecho en la escolástica. Desobediencia, iusnaturalismo y libre albedrío en Francisco Suárez, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se terminó de imprimir el 6 de noviembre de 2017 en Arte Gráfico y Sonoro, Agys Alevin, S. C., Retorno de Amores 14-102, colonia Del Valle, delegación Benito Juárez, 03100 Ciudad de México, tel. 5523 1151. Se utilizó tipo *Baskerville* en 9, 10 y 11 puntos. En esta edición se empleó papel *cream book* 70 x 95 de 60 gramos para los interiores y cartulina couché de 250 gramos para los forros. Consta de 200 ejemplares (impresión digital).

en 2017 se han cumplido cuatrocientos años del fallecimiento de Francisco Suárez, escolástico jesuita y figura prominente del Siglo de Oro español. Este libro, que conmemora su vida y obra, constituye un viaje por la Edad Media y los albores de la Edad Moderna. Rechaza las ideas preconcebidas sobre la escolástica y busca poner en relieve su originalidad y sus aportaciones: los derechos subjetivos como facultades morales e inherentes al ser humano, los principios como parte de los sistemas jurídicos, la soberanía enraizada en el pueblo y la defensa del derecho de propiedad son apenas algunos ejemplos de las ideas escolásticas que han forjado el pensamiento jurídico moderno.

A inicios de la Edad Moderna, la escolástica —justo cuando se hallaba en franca crisis— encontró un último impulso revitalizante en lo que hoy llamamos la Escuela de Salamanca. Consternados por el descubrimiento de América, una pléyade de pensadores españoles supieron encarnar la transición entre el pensamiento medieval y el pensamiento moderno. En estas páginas se abordan las preocupaciones de Francisco Suárez a propósito de la validez del derecho, la desobediencia civil y el derecho natural. Su obra postula la vinculación entre el derecho y la moral. Y, por lo tanto, abunda en reflexiones sobre la racionalidad y el libre albedrío como los fundamentos más elementales de la moral y del derecho. Los planteamientos de algunos autores iusnaturalistas recientes, cuyas premisas nos pueden parecer muy novedosas, en realidad forman parte de una añeja tradición de pensadores. Se trata, pues, de una comunidad de ideas que compartimos y que hemos sido capaces de difundir a lo largo de los siglos, y de la cual Suárez es parte.








ISBN 978-607-02-9512-6